Studia canonica 56 | 2022, 5-39
doi: 10.2143/STC.56.1.3290852

« L'ÉGLISE DE DIEU EST CONVOQUÉE EN SYNODE »

LES DÉFIS THÉOLOGIQUES ET CANONIQUES DU SYNODE 2021-2023*

MYRIAM WIJLENS**

RÉSUMÉ — Le Synode 2021-2023 est intitulé « Pour une Église synodale : communion, participation, mission ». Il pose un certain nombre de défis théologiques et canoniques que cette étude aborde. Le passage d'un simple synode d'évêques à un synode de toute l'Église trouve son origine dans la reconfiguration ecclésiologique de la hiérarchie au sein du peuple de Dieu opérée par Vatican II et exprimée dans *Lumen gentium*. Cette reconfiguration est fondée sur la revalorisation du baptême et la compréhension de la révélation comme une rencontre directe de Dieu avec tous les hommes (*Dei Verbum*). Ceci, en combinaison avec le changement d'orientation d'une compréhension christologique à une compréhension pneumatologique, conduit à la doctrine du *sensus fidei fidelium*. Le synode exprime l'interaction entre l'Église locale et l'Église universelle (*in quibus et ex quibus*, *Lumen gentium* 23). Un synode ne suit pas les règles de la démocratie ou du parlementarisme, mais recherche la vérité pour laquelle le consensus est pertinent. Des questions se posent quant à savoir qui parle et décide au nom de qui dans une Église synodale. La notion de représentation doit être examinée.

* Cet article tire son origine d'une présentation faite à un symposium sur la synodalité organisée par le Centro pro Unione, et tenu à Rome, le 14 octobre 2021. Celle-ci fut modifiée pour une autre présentation lors du congrès annuel de la Société canadienne de droit canonique, le 26 octobre 2021, et d'autres modifications y furent apportées pour la conférence Tillard à la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Istituto di Studi Ecumenici à Rome, le 19 novembre 2021.
Il est publié en premier dans Centro Pro Unione – communiqué d'automne 100 (2021), disponible sur le site web https://www.prounione.it/bulletin/web-n100-fall2021/. Il sera aussi publié en espagnol, en français (*Studia canonica*, 56 [2022]), en italien et, en forme abrégée, en allemand.

** Professeur titulaire de droit canonique à la Faculté de théologie catholique de l'Université d'Erfurt (Allemagne) ; Membre de la Commission pontificale pour la protection des mineurs ; Consulteur du Synode des évêques ; Membre du groupe de réflexion du Synode sur la synodalité.

La participation de tous dans une Église synodale exige que l'on prête attention à la signification et à la relation entre la *sacra potestas* et le triple ministère du Christ (*tria munera*). Une Église synodale doit aller au-delà de l'écoute : comment se déroule la responsabilité dans une église synodale ? L'étude conclut en exhortant les canonistes à adopter une compréhension évolutive de la loi afin que, par le biais de l'interprétation, les nouveaux développements des connaissances puissent avoir un impact sur la communauté.

SUMMARY — The 2021-2023 Synod is entitled "For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission." It poses a number of theological and canonical challenges which this study addresses. The change from a mere synod of bishops to a synod of the whole church finds its origin in Vatican II's ecclesiological reconfiguration of the hierarchy within the people of God as expressed in *Lumen gentium*. This is based on revaluing baptism and the understanding of revelation as an encounter of God with all people directly (*Dei Verbum*). This in combination with the change in focus from a christological to a pneumatological understanding leads to the doctrine of *sensus fidei fidelium*. The synod gives expression to the interaction of the local church and the church universal (*in quibus et ex quibus*, *Lumen gentium* 23). A synod does not follow the rules of democracy or parliamentary, but searches for the truth for which consensus is of relevance. Questions arise as to who speaks and decides on behalf of whom in a synodal church. The notion of representation needs attention. Participation of all in a synodal church requires attention to the meaning of and relation between *sacra potestas* and the threefold ministry of Christ (*tria munera*). A synodal church needs to go beyond listening: how does accountability in a synodal church unfold? The study concludes by urging canon lawyers to adopt an evolving understanding of the law so that through interpretation new developments in insights can impact the community.

Introduction

« L'Église de Dieu est convoquée en Synode ». Ce sont les mots d'ouverture du document préparatoire pour le Synode 2021-2023 sur la synodalité[1], formellement intitulé « Pour une Église synodale : communion, participation et mission »[2]. Le 10 octobre 2021, le pape François inaugurait solennellement le

1 Secrétariat pour le synode, *Synode 2021-2023. Pour une Église synodale : communion, participation et mission*, Rome, Synode des évêques, 2021, https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/preparatory-document/pdf-21x21/Documento-Preparatorio-FR-215.pdf. Ci-après *DP Synode 2021-2023*.

2 Le 7 mars 2020, le sujet du synode était formellement annoncé (voir communiqué de presse de la XVIe Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques, https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2020/03/07/200306b.html).

synode pour l'Église entière et, une semaine plus tard, le processus synodal démarrait dans les Églises locales au moment où les évêques, dans leur propre diocèse autour du monde, célébraient son ouverture. Au cours de ces deux années, l'Église sera engagée dans un processus de consultation dans les diocèses, les conférences épiscopales et les structures continentales. Par la suite, « [l]a célébration de la XVIe Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques, en octobre 2023, constituera une étape fondamentale. Elle sera suivie de la phase de mise en œuvre qui impliquera à nouveau les Églises particulières (cf. *Episcopalis Communio*, art. 19-21) » (*DP Synode 2021-2023*, n° 1).

En commémorant le 50e anniversaire du synode des évêques en 2015, le pape François avait déjà souligné que la synodalité serait un sujet important pour l'Église : « Ce que le Seigneur nous demande, en un certain sens, est déjà pleinement contenu dans le mot "Synode". Marcher ensemble – laïcs, pasteurs, Évêque de Rome – est un concept facile à exprimer en paroles, mais pas si facile à mettre en pratique »[3]. Après certains commentaires préliminaires, cet article offre des réflexions sur les défis théologiques et canoniques que présente le synode sur la synodalité.

1 — *Observations générales*

« L'Église de Dieu est convoquée en Synode ». L'introduction de cet article révèle déjà trois points uniques qui justifient une réflexion théologique plus approfondie. **Premièrement**, les documents parlent d'un synode dans lequel l'Église tout entière s'engage : ce n'est pas simplement un synode d'évêques. **Deuxièmement**, le processus révèle une mise en œuvre unique de la doctrine que l'Église existe en les Églises particulières et à partir d'elles (*in quibus et ex quibus – LG* 23). Ce n'est pas une direction à sens unique. **Troisièmement**, le processus envisage une phase de mise en œuvre du synode. Ces trois points méritent une attention, mais avant de le faire, quelques commentaires généraux sont de mise.

1.1 — Une conversion à la synodalité

Ce qui se prépare est plutôt unique : la tâche du synode en cours est en même temps sa ressource : l'objet est en même temps la méthode. Tous

[3] FRANÇOIS, Discours « Commémoration du 50e anniversaire de l'institution du Synode des évêques », prononcé le 17 octobre 2015 (https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_ 20151017_50-anniversario-sinodo.html).

sont invités à faire l'expérience de la synodalité – non seulement de la comprendre – pour qu'une conversion d'une Église hiérarchique à une Église synodale puisse se faire. La conversion qui est demandée implique que les différents protagonistes dans l'Église adoptent une nouvelle attitude interne pour discerner et décider. C'est une conversion qui mènera le peuple de Dieu, qui inclut les évêques, les prêtres et les laïcs, à changer sa façon d'interagir. De cette manière, l'Église, convoquée, en synode pourra récolter les fruits d'une conversion synodale où tous s'engagent à en faire l'expérience, à y réfléchir et à partager ce qu'ils auront appris. L'intention est que tous en seront ainsi éclairés et qu'ils comprendront mieux ce qu'une Église plus synodale implique. L'espoir est que le synode aidera tous les baptisés – ce qui inclut encore les évêques et les autres clercs – à approfondir davantage ce que veut dire le baptême. Tel que le pape François le disait lors d'une journée de réflexion avant l'ouverture du synode : « Voilà bien la seule origine dans le corps ecclésial : le Baptême. C'est de lui, notre source de vie, que découle l'égale dignité des enfants de Dieu, dans la diversité des ministères et des charismes. C'est pourquoi, tous sont appelés à participer à la vie de l'Église et à sa mission. […] Tous doivent participer : c'est un engagement ecclésial indispensable ! Tous les baptisés, la carte d'identité, c'est le Baptême »[4]. En effet, le baptême appelle chaque personne à connaître et à vivre la communion, à participer pleinement à la vie de l'Église et à s'engager plus profondément dans la tâche missionnaire dont jouit chaque baptisé en tant qu'individu et que possède la communauté en tant que telle.

Être une Église plus synodale est un prérequis pour discerner l'œuvre de l'Esprit Saint en notre époque et pour notre époque. Tel que le pape François l'exprime : « Le chemin de la synodalité est précisément celui que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire » (*DP Synode 2021-2023*, nº 1).

Alors que l'Église s'engage dans ce parcours, elle fait un pas de plus dans la réception du Concile Vatican II. Ce pas donne une forme particulière aux doctrines qui trouvent leur expression dans la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, chapitre II, intitulé « Le peuple de Dieu » et dans la Constitution dogmatique sur la Révélation, *Dei Verbum*. Les mots-clés ici sont baptême, peuple de Dieu, *sensus fidelium*, Esprit Saint. Cet article s'attardera à quelques-uns de ces aspects.

4 François, Discours pour l'ouverture du Synode le 9 octobre 2021 (https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html).

Le synode pour l'Église entière qui débute dans les Églises locales – qu'elles appartiennent à l'Église latine ou à l'une des 23 Églises orientales *sui iuris* – fournit l'occasion de discerner ensemble et d'offrir des éléments valables liés aux forces et aux accomplissements ainsi qu'aux limites et aux défis d'une Église synodale.

La première étape est donc que les Églises locales, comme communautés de fidèles, marchent ensemble guidées par leur évêque diocésain, en s'écoutant et en partageant leurs expériences sur la signification d'être une Église synodale.

Théologiquement, l'on peut dire qu'il y a l'espoir que le fondement christologique de l'exercice du leadership dans l'Église, quoique trop exclusif par moments, soit complété par un fondement plus pneumatologique.

La question principale pour cette première étape du processus synodal est : comment rencontrons-nous l'Esprit Saint qui guide l'Église dans son cheminement pour accomplir son unique mission de proclamer la Bonne Nouvelle alors que nous vivons ici et maintenant ? De fait, le but ultime du processus synodal n'est pas simplement d'avoir un regard interne, mais de s'engager dans une consultation pour être plus profondément l'Église du Christ et ainsi vivre la communion et parvenir à une participation pour proclamer l'Évangile avec intégrité et efficacité, enfin pour être une Église missionnaire. Une telle tâche ne peut être envisagée sans une dimension œcuménique : l'engagement du Concile Vatican II à la restauration de l'unité chrétienne que saint Jean-Paul II qualifiait d'« irrévocable »[5], suppose que toutes les réflexions, les processus et les actions doivent s'accomplir en se

[5] Voir JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Ut unum sint*, dans *AAS*, 87 (1993), 921-982, nº 3. C'est une double tâche pour le droit canonique : d'une part, des questions spécifiques se rapportent, par exemple, aux rencontres et au partage sacramentel œcuméniques; d'autre part, le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens publiait, en 1993, le *Directoire œcuménique* (*AAS*, 85 [1993], 1039-1119) et, en 2020, le *vademecum* œcuménique, *L'évêque et l'unité des chrétiens* (Typis polyglottis vaticanis, 2020) qui abordent plusieurs de ces sujets. À un autre niveau, il y a les questions ecclésiologiques, telles que les responsabilités qui découlent du ministère pétrinien, la « traduction » canonique de la compréhension que fait la théologie de la relation entre l'évêque de Rome et le collège des évêques, ou entre l'évêque de Rome et les évêques diocésains, l'interaction entres les évêques et le rôle des laïcs, c'est-à-dire la composition et les instances décisionnelles dans, par exemple, les structures synodales en des normes canoniques spécifiques. Des normes réglant ces questions pourraient aider à la restauration de l'unité, mais elles pourraient aussi leur être une entrave. Des canonistes sont donc nécessaires afin de les évaluer régulièrement, d'autant plus en raison du progrès accompli dans les dialogues œcuméniques. Pour plus de réflexions, voir Myriam WIJLENS, « "That All May be One…" (John 17:21). The Lord's Prayer in the Work of Canon Lawyers: A Mere Option? », dans *The Jurist*, 65 (2005), 181-204.

rappelant les implications de réaliser l'unité de l'Église du Christ. L'œcuménisme n'est pas un ajout mais doit être une partie intégrale de ce que nous pensons, de ce que nous disons et de ce que nous faisons[6].

1.2 — Synode et synodalité

Synode et synodalité : les deux termes peuvent porter à confusion. Alors que le synode présuppose la synodalité, la synodalité elle-même n'est pas limitée à la tenue d'un synode. Les synodes sont une forme ou une expression parmi plusieurs autres pour exercer la synodalité. Être une Église synodale trouve aussi son expression dans la consultation et la participation qu'on retrouve dans les processus de discernement, par exemple, dans les conseils presbytéraux, les conseils diocésains et paroissiaux, les synodes diocésains, les conciles pléniers et particuliers, et les chapitres des instituts religieux. Toutefois, être synodal et agir de manière synodale vont au-delà des structures formelles : cela demande de rencontrer, d'écouter, de discerner, de décider. De fait, c'est s'engager ensemble à percevoir l'œuvre de l'Esprit Saint, à écouter la parole de Dieu et à partager l'expérience qui en découle. Ensuite vient le discernement qui se fait ensemble alors que tous réfléchissent et saisissent l'expérience à la lumière d'une lecture des signes des temps : cela exige un discernement de ce que demande l'Esprit Saint à la communauté, ici et maintenant. Finalement, l'autorité ecclésiologiquement compétente prend une décision. En son sens le plus profond, la synodalité n'est pas à propos des structures mais concerne plutôt la disposition interne des chrétiens alors qu'ils interagissent pour en arriver ensemble à une décision. Les structures et les institutions facilitent les procédés nécessaires pour atteindre un but. Si elles sont là pour faciliter, il s'ensuit qu'il convient de les évaluer régulièrement. Par exemple, donnent-elles des résultats optimaux à la lumière des nouveaux aperçus théologiques, d'une part, et des ressources disponibles

[6] Voir aussi François : « Et si vraiment nous croyons en la libre et généreuse action de l'Esprit, nous pouvons apprendre tant de choses les uns des autres ! Il ne s'agit pas seulement de recevoir des informations sur les autres afin de mieux les connaître, mais de recueillir ce que l'Esprit a semé en eux comme don aussi pour nous. Simplement, pour donner un exemple, dans le dialogue avec les frères orthodoxes, nous les catholiques, nous avons la possibilité d'apprendre quelque chose de plus sur le sens de la collégialité épiscopale et sur l'expérience de la synodalité. À travers un échange de dons, l'Esprit peut nous conduire toujours plus à la vérité et au bien » (François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, nº 246, https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#4.Le_dialogue_social_comme_contribution_% C3%A0_la_paix).

en cet endroit et en ce temps dans l'histoire, d'autre part ? Certaines adaptations seront peut-être nécessaires[7].

Il y a donc différentes articulations de la synodalité :

1. Le ***style*** : c'est le *modus vivendi* et *operandi* avec lequel le peuple de Dieu vit et œuvre. Il évoque une volonté interne.
2. Les ***structures et les processus*** régis par la théologie et le droit canonique qui facilitent l'écoute et le discernement. En tant que canoniste, il est nécessaire de faire une mise en garde : même si ces institutions sont bien régies par le droit, même si elles sont obligatoires, s'il n'y a aucune volonté de les animer de synodalité, cela ne fonctionnera pas. Dans des situations extrêmes, on peut même être dupé quand, par exemple, le nom de l'institution suggère une entité synodale, mais en réalité il n'y a que peu d'interaction synodale. Ce serait le cas si un évêque, par exemple, informait le conseil presbytéral de sa décision plutôt que de s'engager au préalable à véritablement écouter son conseil et discerner avec lui.
3. Les ***évènements synodaux*** spécifiques convoqués par l'autorité compétente et impliquant tout le peuple de Dieu pour exercer un discernement sur les orientations futures[8].

Le Document préparatoire pour le Synode 2021-2023 rappelle que « marcher ensemble » peut se comprendre selon deux perspectives qui sont reliées :

1. La première concerne la vie interne des Églises : cela implique tous les fidèles – laïcs, clercs, religieux et pasteurs. Il y a aussi une dimension œcuménique car nous partageons le don du baptême.
2. La deuxième considère marcher ensemble avec la famille humaine tout entière. Son regard se concentre sur les relations avec les croyants d'autres religions, avec les personnes qui se sont éloignées de leur foi ou sont issues de groupes et de milieux sociaux spécifiques (le monde

[7] Il n'y a probablement aucune institution dans l'Église qui, au cours de l'histoire, n'a pas vu des développements et des adaptations à ses dispositions canoniques en raison de nouvelles perspectives théologiques, en plus d'une prise en compte des aspects sociologiques et culturels tels qu'influencés par les ressources financières et humaines qui exigent une révision et, par moments, ont vu l'établissement de nouvelles institutions (par exemple, les conférences épiscopales après 1830). Depuis le Concile Vatican II, le Synode des évêques lui-même et la Curie romaine ont subi des révisions.

[8] Voir le document de 2018 par la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, n° 70, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_ 20180302_sinodalita_fr.html.

de la culture, de l'économie, des finances), de même que les pauvres et les marginalisés[9].

Avant de se pencher sur certaines questions théologiques et canoniques, il est possible de présenter un peu de la saveur et de l'atmosphère du processus à venir. Afin de faciliter l'écoute et la consultation, le Document préparatoire présente dix *nuclei* thématiques qui articulent différents aspects de la synodalité. Ils exposent les sujets que le peuple de Dieu peut approfondir dans les Églises locales. Toutefois, le document mentionne explicitement qu'il faut les adapter aux contextes locaux. Une telle considération est la mise en œuvre de l'attention que le Concile Vatican II portait à la nécessité de tenir compte du contexte local et de l'inculturation pour que l'Église soit véritablement catholique (voir *LG* 13 and *AG* 22)[10]. Les thèmes ont des titres et des sous-questions qui sont proposées :

1. *Les compagnons de voyage* : Qui sommes-nous en tant qu'Église ? Qui fait partie du « nous » et qui est exclus ? Comment écoutons-nous et avec quelle attitude et quels préjudices ? Par exemple, à l'endroit des jeunes, des femmes, des minorités ?
2. *Écouter* : Qui écoutons-nous ? Comment identifions-nous les préjudices et les stéréotypes qui font obstacle à une véritable écoute ?
3. *Prendre la parole* : Tous sont invités à prendre la parole, mais quel style de communication avons-nous ? Permettons-nous à tous de s'exprimer librement et courageusement ?
4. *Célébrer* : Marcher ensemble n'est possible que si cela repose sur l'écoute communautaire de la Parole et sur la célébration de l'Eucharistie. Comment la prière et les célébrations liturgiques inspirent-elles et orientent-elles la marche et la prise de décision ?
5. *Coresponsables dans la mission* : Tous sont responsables de la mission de l'Église. Comment chaque baptisé est-il appelé à y être un protagoniste ? Comment la communauté supporte-t-elle les personnes qui, par exemple, s'engagent dans la science, la politique, la sauvegarde de la création ?
6. *Dialoguer dans l'Église et dans la société* : Quels modes de dialogue avons-nous ? Comment gérons-nous les divisions et les divergences ?

[9] *DP Synode 2021-2023*, n°s 28-29.

[10] Avec les adaptations aux circonstances locales, la question d'équilibrer et d'assurer l'unité et la diversité se pose. Le « Peter and Paul Seminar », un groupe international de recherche composé de théologiens et de canonistes, s'est penché sur la question lors d'une conférence académique intitulée « Diversity and Unity: Rethinking the Teaching Office of the Episcopal Conference in a Worldwide Church ». Les treize contributions sont publiées dans *Studia canonica* 53 (2019), 7-331.

Comment dialoguons-nous, par exemple, avec les diocèses avoisinants, les mouvements ecclésiaux et les instituts religieux ? Avec les autres religions et les non-croyants ?

7. *Avec les autres confessions chrétiennes* : Quels sont les autres chrétiens avec lesquels nous vivons sur le même territoire et quelle relation avons-nous avec eux ? Quels ont été les fruits et les difficultés de ce « marcher ensemble » ?
8. *Autorité et participation* : Une Église synodale est une Église de la participation et de la coresponsabilité. Comment la communauté identifie-t-elle les objectifs à poursuivre, la voie pour y parvenir et les pas qui doivent être faits ? Comment s'exerce l'autorité ? Comment se déroulent le travail en équipe et la coresponsabilité ? Comment encourage-t-on les ministères des laïcs et la prise de responsabilité des fidèles ? Comment fonctionnent les institutions synodales au niveau local ?
9. *Discerner et décider* : Quelles procédures et quelles méthodes sont utilisées pour prendre les décisions tout en étant à l'écoute de l'Esprit Saint ? Comment encourage-t-on la participation dans la prise de décision dans les communautés structurées de manière hiérarchique ? Comment se fait la conjugaison de la phase consultative et délibérative (le processus menant à la prise de décision et le moment de la décision) ? Comment et avec quels outils fait-on la promotion de la transparence et de l'obligation de rendre compte ?
10. *Se former à la synodalité*. La formation est quasiment un prérequis pour ce qui précède. Quelle formation offrons-nous pour que les personnes puissent mettre en pratique le « marcher ensemble », l'écoute, le discernement ? En d'autres mots, quelle formation au discernement et à l'exercice de l'autorité est offerte ?[11]

La première phase du Synode est une consultation dans les Églises locales dans laquelle l'expérience, l'écoute et le discernement par tous les fidèles guidés par l'Esprit Saint sont le point de mire en vue de la mission de l'Église. Pour épauler les Églises dans ce processus, le Secrétariat pour le Synode a publié un manuel (*Vademecum*)[12].

[11] *DP Synode 2021-2023*, nº 30.

[12] SYNODE DES ÉVÊQUES, *Vademecum* pour le Synode sur la Synodalité, Vatican, Secrétaire général du Synode des évêques, 2021, https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/vademecum/FR-VADEMECUM_FULL_DEC_2021.pdf. Ci-après *Vademecum*.

2 — *Les défis théologiques et canoniques*

Le processus synodal mérite des réflexions théologiques sérieuses qui ont des implications canoniques et qui présentent certains défis. Quelques-unes exigeraient et tireraient profit d'un échange fructueux et d'une coopération entre théologiens et canonistes, puisqu'une seule discipline ne pourra pas résoudre les problèmes sans l'autre. Il serait souhaitable que des groupes de recherche soient organisés pour se pencher sur tous les sujets énumérés ci-dessous. Dans le contexte de cet article, il ne sera possible que de brièvement faire allusion aux questions que de tels séminaires pourraient examiner.

2.1 — Le synode pour l'Église tout entière et le synode des évêques

« L'Église de Dieu est convoquée en Synode. » Ce sont les premiers mots du Document préparatoire (*DP Synode 2021-2023*, nº 1). Le pape François a ouvert le Synode le 10 octobre 2021. La question se pose : est-ce que le Synode des évêques est convoqué pour 2023 ? Non. « Le processus synodal n'est donc plus seulement une assemblée d'évêques, mais un voyage pour tous les fidèles, dans lequel chaque Église locale a un rôle à jouer. Le Concile Vatican II a ravivé le sentiment que tous les baptisés, tant la hiérarchie que les laïcs, sont appelés à participer activement à la mission salvatrice de l'Église (*LG* 32-33) » (*Vademecum*, 1.3). La nouvelle compréhension du synode se manifeste dans le logo qui affiche des hommes, des femmes, des enfants et des personnes handicapées marchant ensemble avec un évêque au milieu d'eux. Il y a un sous-titre : « Synode 2021-2023 ». Le synode donne vie à certains changements fondamentaux engendrés par le Concile Vatican II. Afin de comprendre et d'apprécier ces changements, il faut retourner au Concile Vatican II. En particulier, deux aspects majeurs méritent une attention : la reconfiguration ecclésiologique dans la Constitution dogmatique *Lumen gentium* (*LG*) et la nouvelle compréhension de la Révélation telle qu'exprimée en particulier dans la Constitution dogmatique sur la Révélation *Dei Verbum* (*DV*).

2.1.1 — *Une reconfiguration ecclésiologique du peuple de Dieu et de la hiérarchie*

Les changements ecclésiologiques introduits par le Concile Vatican II ne peuvent être pleinement appréciés sans un retour au Concile Vatican I qui portait sur la papauté en particulier. À cause de la guerre en Europe, le

concile avait dû être suspendu avant qu'il ne soit possible de traiter de la question de la relation entre le pape et les évêques de même qu'entre le pape et le collège des évêques. Le sujet concernait les soi-disant dogmes papaux : la primauté de la juridiction et l'infaillibilité. Le Concile Vatican II a traité de ces questions et l'a fait, ultimement, dans ce qui devait être le Chapitre III de *Lumen gentium* intitulé « La constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat ». Ce chapitre enseigne que les évêques deviennent membres du collège des évêques par l'ordination et par la communion hiérarchique. (La relation entre un évêque et l'Église locale n'a pas été développée, ce qui causa plus tard quelques problèmes.) Le chapitre clarifie aussi que seul le pape de même que le collège des évêques avec le pape mais non sans lui ont l'autorité suprême dans l'Église et peuvent enseigner infailliblement. De plus, le concile enseigne que l'évêque diocésain est le vicaire du Christ pour le diocèse qui lui est confié (*LG* 26); il n'est pas le vicaire du pape. Le concile a pu développer ces notions en ayant recours à ce qu'on appelle la doctrine de collégialité des évêques et l'a mise en relation avec la doctrine de la papauté, ou plus récemment – dans les cercles œcuméniques – aussi appelée la doctrine sur le ministère pétrinien[13].

En plus de ces clarifications doctrinales, les évêques – y compris le pape – réunis en concile à Vatican II ont vu combien il était avantageux pour le pape lui-même, pour les autres évêques, de même que pour l'Église de par le monde de se rencontrer en personne, de s'écouter mutuellement et d'obtenir l'information de manière directe. Cela leur a permis de prendre connaissance de la richesse et des défis, de la diversité et de l'unité de l'Église dans tous les coins du monde. Non seulement ont-ils demandé que la Curie romaine soit internationalisée, mais ils ont aussi vu que des réunions régulières des évêques autour du monde seraient avantageuses. Cela permettrait un échange direct d'information sur des sujets précis et de trouver des solutions par le moyen d'une délibération commune. Toutefois, les évêques étaient aussi conscients qu'il leur serait impossible de tous se rassembler régulièrement. La doctrine de la collégialité des évêques de même que leur expérience vécue en commun menèrent à l'idée qu'une représentation du collège des évêques pourrait se réunir régulièrement avec le pape. Mais, tous n'étaient pas certains des pouvoirs

[13] Il est important de prêter une attention particulière au langage utilisé si l'on veut trouver une voie d'avenir en œcuménisme. Le pape Jean-Paul II a invité des chefs et des théologiens d'autres Églises à l'aider à trouver une voie d'avenir pour que le ministère de primauté qu'il détient en tant qu'« évêque de Rome » puisse être accepté (voir JEAN-PAUL II, *Ut unum sint,* n°s 95-96; voir aussi à ce sujet GROUPE DE FARFA SABINA, *Communion of Churches and Petrine Ministry: Lutheran Catholic Convergences*, Grand Rapids, Eerdmans, 2014, 127 pp.).

qu'une telle institution devrait avoir : devrait-elle être délibérative ou simplement consultative ? Certains craignaient qu'une telle institution diminue les pouvoirs du pape. Il est possible qu'afin de prévenir d'autres discussions, le pape Paul VI décida de créer une nouvelle institution qu'il appela « synode des évêques ». Il le fit le 15 septembre 1965, seulement une journée après avoir ouvert la quatrième et dernière session du concile.

La composition de cette institution est telle que, de fait, être membre du collège des évêques est la seule exigence pour en faire partie[14]. Les conférences épiscopales élisent quelques évêques de leur territoire, le nombre étant proportionnel à l'étendue de la conférence épiscopale. La conférence sert donc de véhicule pour garantir une certaine forme de représentation – dans le sens d'une dispersion géographique – du collège des évêques. Ceux qui sont élus ne doivent pas nécessairement être des évêques diocésains; ils peuvent être évêques titulaires ou évêques retraités.[15] De fait, depuis le début, les évêques réunis en synode ne participent pas en tant qu'évêques diocésains. En conclusion, on peut voir que le synode des évêques a vu le jour pour donner une expression à la doctrine de la relation entre le pape et les évêques (en tant que membres du collège des évêques). Il n'a pas été conçu comme une institution qui donnerait une expression à la doctrine de la relation entre les Églises locales et l'Église tout entière, pas plus qu'à la doctrine du peuple de Dieu.

Toutefois, le Concile Vatican II a aussi pris une autre décision. Les pères du concile ont consciemment décidé que dans l'ébauche de *Lumen gentium*, qui devait avoir divers chapitres sur la hiérarchie, les laïcs et les religieux, un nouveau chapitre serait inséré et exprimerait ce que tous ont en commun. Ce serait le chapitre II de *Lumen gentium* intitulé « Le peuple de Dieu » et il fut placé avant les chapitres sur la hiérarchie (III), sur les laïcs (IV) et sur la vie consacrée (V). De fait, le chapitre II inclut ce que les baptisés ont en commun et exprime que tous les fidèles ensemble composent le peuple de

[14] Les premières normes de 1965 déclarent : « Synodus Episcoporum, qua Episcopi selecti e diversis orbis regionibus supremo Ecclesiæ Pastori validiorem præstanta diu tricem operam, ita constituitur, ut sit: a) institutum ecclesiasticum centrale; b) partes agens totius catholici Episcopatus […] » (Paul VI, Motu proprio *Apostolica sollicitudo*, dans *AAS*, 57 [1965], 775-780, ici 776. Traduit au français : « Le Synode d'évêques, où des évêques choisis dans les différents pays du monde apporteront une aide efficace au Pasteur suprême de l'Église, sera constitué de telle sorte qu'il soit: a) un organisme ecclésiastique central; b) représentatif de tout l'épiscopat catholique […] » (*DC*, 62 [1965], col. 1664-1665).

[15] En 1991, une interprétation soi-disant authentique – laquelle, en fait, avait force de loi – répondit affirmativement à la question suivante : « Les évêques émérites [évêques retraités, diocésains et titulaires] dont il est question au c. 402 § 1 peuvent-ils être élus par la conférence des évêques, selon ce qui est prescrit par le c. 346 § 1 comme membres du Synode des évêques » (*AAS*, 83 [1991], 1093).

Dieu en vertu de leur baptême dans le Christ. Tous partagent le triple ministère du Christ. Ce chapitre présente aussi une réflexion sur la relation aux autres chrétiens et aux non-baptisés (*LG* 14-15). Le chapitre exprime également la doctrine sur l'infaillibilité de l'Église (*LG* 12) et non simplement celle du pape ou du pape avec les évêques. Il affirme que l'Église, en tant que telle et dans son entier, a une tâche missionnaire. Par cette doctrine, il est clair que la hiérarchie est au service de cette tâche.

Pourquoi est-il nécessaire de mentionner tout cela ? Le problème avec *Lumen gentium* est que même si le concile a inséré le chapitre sur « Le peuple de Dieu », il n'a pas formulé les conséquences qui en découlent en ce qui a trait au chapitre III sur « La hiérarchie ». D'une manière, les chapitres II et III sont côte à côte mais sans qu'une nouvelle synthèse en soit développée : ils sont juxtaposés. L'Église post conciliaire s'est donc vue forcée de s'en charger de même que de plusieurs autres juxtapositions[16]. Considérant la décision volontaire du concile d'insérer le chapitre sur « Le peuple de Dieu » avant celui sur « La hiérarchie », la juxtaposition ne pouvait se résoudre qu'à l'aide d'une herméneutique appropriée de Vatican II. Cela exige une interprétation du chapitre II sur « La hiérarchie » sous l'angle de la doctrine exprimée au chapitre III sur « Le peuple de Dieu ». Un moment déterminant dans tout cela fut la promulgation du Code de droit canonique de 1983. Une analyse soignée révèle que le législateur a souvent avantagé un aspect de la doctrine qui à été reçu en prévoyant des institutions canoniques législatives alors que l'autre aspect se voit accorder moins de poids ou est même complètement négligé. Des exemples peuvent illustrer ce qui est proposé : si un évêque voulait gouverner son diocèse sans l'implication d'un seul laïc, il pourrait le faire encore aujourd'hui. La législation prévoit des entités canoniques dans lesquelles les laïcs peuvent participer, telles que le conseil diocésain de pastorale, le synode diocésain, le comité pour les affaires économiques, le juge laïc, etc., mais il est laissé à la discrétion de l'évêque de le mettre en pratique ou non. Un autre exemple concerne le rôle du magistère dans l'exercice de la fonction d'enseignement et qui invoque les différents niveaux d'obligation de la part des fidèles d'obéir ou de se soumettre sans prévoir de dispositions quant à l'obligation des évêques de s'assurer du *sensus fidei fidelium*[17].

[16] Le concile s'est servi de juxtapositions comme une méthode de renouvellement. L'ancien et le nouveau furent placés côte à côte (voir Henk WITTE, « Reform with the Help of Juxtapositions: A Challenge to the Interpretation of the Documents of Vatican II », dans *The Jurist*, 71 [2011], 20-34).

[17] En promulguant le Code de droit canonique de 1983, le pape Jean-Paul II aurait été conscient des juxtapositions et il semble suggérer comment gérer ceci dans l'application du droit aussi

Avant d'aller plus loin dans cette réflexion sur les conséquences et les défis que tout ceci présente, il serait utile de faire un rappel du raisonnement théologique plus profond pour mettre l'emphase sur la pertinence de ce que tous ont en commun et comment le peuple de Dieu, en tant que tel, est un protagoniste dans l'Église. La cause plus profonde se situe dans la compréhension qu'a eue le Concile Vatican II de la Révélation et du rôle du magistère dans l'Église.

2.1.2 — *Une nouvelle compréhension de la Révélation : « sensus fidei fidelium »*

Alors que les pères conciliaires se réunissaient à Rome pour le Concile Vatican II, ils apportaient avec eux une compréhension de la Révélation qui était considérée se produire d'une manière hiérarchiquement ordonnée. La Révélation serait transmise du Christ à Pierre (et aux autres apôtres), puis au pape et, de là, aux évêques, aux prêtres et finalement aux laïcs qui recevraient l'enseignement par obéissance. Ce n'était qu'un modèle du sommet à la base, fondé dans le christomonisme. De plus, la Révélation était fortement considérée comme une série de doctrines formulées en propositions que les fidèles devaient mémoriser. Pour leur venir en aide, des catéchismes ont été produits. Le deuxième chapitre de la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, ainsi que la Constitution dogmatique sur la Révélation divine proposent une nouvelle compréhension : la Révélation n'est pas tant une série de doctrines qu'une rencontre de personnes avec Dieu. Dieu

lorsqu'il note : « Il en résulte que ce qui constitue la *nouveauté* du Concile Vatican II, dans la continuité avec la tradition législative de l'Église, surtout en ce qui concerne l'ecclésiologie, constitue également la *nouveauté* du nouveau Code. Parmi ces éléments qui caractérisent l'image réelle et authentique de l'Église, il nous faut mettre en relief surtout les suivants : la doctrine selon laquelle l'Église se présente comme le Peuple de Dieu (cf. Const. *Lumen gentium*, 2) et l'autorité hiérarchique comme service (cf. ibid., 3); […] la doctrine selon laquelle tous les membres du Peuple de Dieu, chacun selon sa modalité, participent à la triple fonction du Christ : les fonctions sacerdotale, prophétique et royale. À cette doctrine se rattache celle concernant les devoirs et les droits des fidèles et en particulier des laïcs […]. Si donc le Concile Vatican II a tiré du trésor de la Tradition de l'ancien et du nouveau, et si ce qui est nouveau, ce sont justement ces éléments que nous venons d'énumérer, alors il est clair que le Code doit refléter cette même nuance de fidélité dans la nouveauté et de nouveauté dans la fidélité, et s'y conformer dans son propre domaine et dans sa façon particulière de s'exprimer » (JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacra disciplinæ leges*, dans *AAS*, 75 [1983], vii-xiv, traduction française dans E. CAPARROS et T. SOL [dir.], *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 4e édition, Montréal, Wilson & Lafleur inc., 2018, 8-9).

leur parle comme à des amis et s'associe avec eux (*DV* 2).[18] La parole de Dieu est écoutée et entendue par tous, y compris les fidèles ordonnés. Tout commence par l'écoute, non de l'un et l'autre, mais de la parole de Dieu qui vise tous et chacun. Néanmoins, la parole de Dieu ne peut être entendue que sous la direction de l'Esprit Saint et avec une interaction complexe de tous les fidèles, tous et chacun, selon leur condition et leur fonction. Au cours du processus d'écoute, l'Esprit Saint conduit à une relation avec la Révélation et ouvre à sa compréhension (*DV* 5). L'Église de Dieu est ainsi une Église d'écoute avant d'être une Église d'enseignement.

Cette vision évoque la notion de la tradition : la tradition est produite par tous les fidèles; *LG* 12 explique ceci par le terme *sensus fidei fidelium*, le sens de la foi qu'ont tous les fidèles. Cela a ensuite un impact sur la compréhension de la doctrine sur l'infaillibilité : l'Église, en tant que telle, est infaillible (*LG* 12). Cette dernière vision a toujours été le cas mais avait été quelque peu oubliée au point que, plus ou moins la veille de Vatican II, l'infaillibilité de l'Église avait été réduite à une infaillibilité passive alors que l'infaillibilité en particulier du pape était considérée comme une infaillibilité active. Par conséquent, à la veille de Vatican II, on risquait de considérer que l'infaillibilité de l'Église soit devenue dépendante de l'infaillibilité du *magisterium*, tel qu'on l'appelait. Grâce à des études, en particulier sur les Pères de l'Église[19], Vatican II a retrouvé la notion que la Révélation se produit parmi le peuple de Dieu dans un réseau complexe de relations entre les fidèles, des laïcs aux évêques. Une telle compréhension ne peut être appréciée qu'à la lumière de la doctrine que c'est par le baptême que tous les fidèles participent à la triple mission du Christ et reçoivent des charismes (*LG* 12), de même que la doctrine à l'effet que l'Esprit Saint est actif dans tous et chacun (*LG* 12).

[18] Le bibliste et corédacteur de *Dei Verbum,* le cardinal Augustin Bea, explique que le mot « amis » implique une rencontre « les yeux dans les yeux ». Les Écritures réfèrent à Abraham comme ami de Dieu (Is 41,8 et Jc 2,23). Le Livre de la Sagesse décrit le peuple comme les prophètes et les amis de Dieu (Sg 7,27). Jésus réfère aussi aux apôtres comme des amis (Lc 12,4 et Jn 15,14-15), mais la terminologie implique qu'il s'agit de tous les disciples : ce que Jésus a dit à ses premiers apôtres, il le dit, par eux, à tous ses disciples au fil du temps. L'idée d'une amitié entre Dieu et l'être humain exprime plus clairement la générosité de Dieu qui s'abaisse à traiter l'être humain comme un égal. C'est l'élément nouveau et caractéristique du texte dans lequel Dieu se présente comme l'ami de l'être humain (voir Augustin BEA, *The Word of God and Mankind*, Londres, Chapman, 1967, 43).

[19] Le théologien belge Gustave Thils présentait une étude extrêmement importante sur l'infaillibilité du peuple de Dieu juste avant le début du Concile Vatican II : Gustave THILS, *L'infaillibilité de peuple chrétien « in credendo »: Notes de théologie post tridentine*, BETL 21, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

Toutefois, l'œuvre de l'Esprit Saint ne se fait pas en isolément. Les personnes dépendent l'une de l'autre : l'individu ne peut pas croire sans la communauté. En même temps, la foi commune existe dans la foi *vivante* des fidèles : c'est là qu'elle trouve son expression la plus complète et distincte. Par conséquent, la foi vivante est un témoignage important et une source de foi, donc un *locus theologicus*. Cela implique la nécessité d'une écoute commune, ainsi que d'une obéissance et d'un respect mutuels des laïcs et de la hiérarchie. Tout cela trouve son expression dans *LG* 12: la collectivité des fidèles ne peut se tromper dans les questions de foi. L'Église croyante, l'Église *in credendo* est infaillible et le discernement dans les questions de foi est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité. Il s'exerce non seulement sous la conduite du magistère, mais il existe une circularité entre le *sensus fidelium* et le magistère[20]. Alors que *LG* 12 conçoit encore le peuple de Dieu comme étant « sous la conduite du magistère sacré » à qui il « obéit fidèlement », *DV* 10 fait ressortir une circularité entre le peuple de Dieu et les pasteurs : « La sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu, confié à l'Église; en s'attachant à lui, le peuple saint tout entier uni à ses pasteurs reste assidûment fidèle à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières, si bien que, dans le maintien, la pratique et la confession de la foi transmise, s'établit entre pasteurs et fidèles, une singulière unité d'esprit ».

Il en résulte donc que l'infaillibilité du soi-disant *magisterium*[21] s'insère dans l'infaillibilité de l'Église. L'infaillibilité *in docendo* fait partie de l'infaillibilité *in credendo*.

2.1.3 — *Les conséquences de la synodalité*

Tel qu'il a été exposé plus haut, le Synode des évêques que Paul VI a érigé en 1965 fut, d'une part, le résultat de l'expérience qu'il est avantageux pour le pape et les évêques d'exercer ensemble et régulièrement un discernement sur des sujets pertinents et, d'autre part, il fut fondé théologiquement

[20] Voir l'article très pertinent par Dario Vitali, qui trace la tradition en entier sur le *sensus fidei* en relation et en interaction mutuelle avec le *magisterium* dans « The Circularity between *sensus fidei* and Magisterium as a Criterion for the Exercise of Synodality in the Church », dans Antonio Spadaro, Carlos Galli (dir.), *For a Missionary Reform of the Church: The Civiltà Cattolica Seminar*, New York/Mahwah, NJ, Paulist, 2017, 196-217.

[21] Le terme *magisterium* pour le magistère en tant qu'autorité enseignante n'est pas sans problème : il est apparu probablement parmi les théologiens et les canonistes au 18e siècle et fut largement accepté au 19e siècle, plus spécialement dans le contexte des discussions au Concile Vatican I (voir Yves Congar, *Droit ancien et structures ecclésiales*, Londres, Variorum Reprints, 1982, VII, 85-98).

sur la doctrine nouvellement comprise de la papauté et de la collégialité épiscopale. Le Synode des évêques a donc exprimé la doctrine articulée, en particulier, dans le troisième chapitre de *Lumen gentium* sur la hiérarchie, mais non au deuxième chapitre sur le peuple de Dieu.

Toutefois, tout en cherchant comment exprimer les concepts et les implications du deuxième chapitre sur le peuple de Dieu, le pape François conclut qu'il est nécessaire de « marcher ensemble ». Depuis le début de son pontificat, il a souligné la nécessité de placer le peuple de Dieu au centre et voit la hiérarchie au service du peuple de Dieu pour que sa mission soit accomplie.

Alors que pour les derniers synodes sur la famille, sur les jeunes et sur l'Amazonie, l'écoute faisait partie de la phase préparatoire du synode, en ouvrant le synode sur la synodalité en 2021, le pape l'a maintenant intégrée à la phase préparatoire du synode comme tel. Avec une telle reconfiguration, le synode est donc devenu une expression non seulement de la doctrine sur la collégialité des évêques mais de l'Église comme peuple de Dieu. L'Église convoquée en 2021-2023 célèbrera la XVIe Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques en octobre 2023. Par conséquent, la doctrine sur la collégialité des évêques, qui trouve son expression dans le troisième chapitre de *Lumen gentium*, est intégrée à la doctrine qui trouve son expression dans le deuxième chapitre sur « Le peuple de Dieu ». Il y a donc eu une reconfiguration des différentes doctrines enseignées par Vatican II. Le pape François n'a rien ajouté de nouveau, mais il a reconfiguré les doctrines en fidélité à l'intention des pères du concile qui avaient demandé que le concile exprime en premier ce que tous ont en commun avant de citer leurs différences[22].

2.2 — L'interaction de l'Église locale et de l'Église tout entière

« L'Église de Dieu est convoquée en synode ». Une semaine après l'ouverture du synode par le pape François pour l'Église entière, les évêques dans les diocèses autour du monde ont également ouvert le processus synodal

[22] Dans un article antérieur, j'avais fait une réflexion, en particulier, sur ce discours et avait employé les termes « appuyer sur le bouton de réinitialisation » (hitting the reset button) et « reconfiguration » pour exprimer ce que le pape François avait fait. Il faut comprendre qu'il n'a rien ajouté à ce qui était déjà dans Vatican II, mais il a simplement reconfiguré les différentes doctrines en relation les unes aux autres et, ce faisant, a surpassé et élevé la juxtaposition (Myriam WIJLENS, « Reforming the Church by Hitting the Reset Button: Reconfiguring Collegiality within Synodality because of *sensus fidei fidelium* », dans *The Canonist*, 8 [2017], 235-261).

dans leur diocèse. Dès le début, donc, il y a une vive interaction entre l'Église tout entière et les Églises locales. Théologiquement, quelques aspects méritent une attention : premièrement, le Concile Vatican II a affirmé que les Églises locales ne sont pas des parties de l'Église tout entière mais qu'elles sont pleinement Église (*LG* 26). Chaque diocèse est une *portio populo Dei* : c'est une portion – non une partie – de l'Église tout entière (cf. *CD* 11 et c. 369 *CIC*) qui est confiée à l'évêque pour qu'il en soit le pasteur. Par conséquent, la liturgie de l'ordination d'un évêque diocésain clarifie que ce n'est pas l'évêque qui a un diocèse mais bien le diocèse qui a un évêque qui est ordonné pour le servir[23].

Il y a un deuxième aspect qui est relié à ce que l'on vient de dire : Vatican II a confirmé que l'Église existe dans les Églises locales et à partir d'elles (*in quibus et ex quibus*, *LG* 23). C'est comme un gâteau : la portion du gâteau contient tous les ingrédients et la saveur du gâteau tout entier. On peut en conclure que l'Église locale et l'Église tout entière ne peuvent donc exister l'une sans l'autre. Même si le pape a initié et ouvert le synode, le processus de discernement du sujet synodal commence réellement avec le peuple de Dieu dans ses Églises locales. À ce stade, il est bien de se rappeler que les réussites de Vatican II étaient tellement riches que lorsque le pape Jean XXIII a convoqué le concile, les Églises locales ont été capables d'offrir et de partager leurs connaissances et leurs dons précieux pour le bien de l'Église universelle réunie en concile. Par exemple, les Allemands ont apporté de nouvelles perspectives à propos de la liturgie. Des théologiens francophones ont enrichi Vatican II de leurs études sur les Pères de l'Église. L'Église américaine a offert sa contribution sur la liberté de religion. De nombreuses autres contributions pourraient être mentionnées. Dans un processus de discernement, le concile a réfléchi sur les fruits offerts et a tranché sur ce qui pouvait être reçu pour autant que cela contribue à l'édification de l'Église tout entière. Par la suite, ce qui a été offert par quelques Églises locales à l'Église tout entière fut reçu et partagé pour le bien-être de l'Église tout entière. Le processus de réception fut donc d'une grande pertinence. De fait, ce ne fut pas l'Église universelle qui présenta ses points de vue aux Églises locales dans un modèle de haut en bas; ce fut plutôt une profonde interaction

[23] En 2008, le *Peter and Paul Seminar* consacrait une étude à l'Église locale et son évêque intitulée « The Local Church and its Bishop: Receiving the Vision of Vatican II ». Les actes sont publiés dans *The Jurist*, 68 (2008), 321-498 et 69 (2009), 1-170. D'une pertinence particulière pour le sujet actuel est l'article de Laurent VILLEMIN, « Theology of the Relation of The Bishop to His Diocese in the Ceremonial of Bishops », dans *The Jurist*, 68 (2008), 408-417, et celui de Myriam WIJLENS, « The Doctrine of the People of God and Hierarchical Authority as Service in Latin Church Legislation on the Local Church », dans *The Jurist*, 68 (2008), 328-349.

indiquant une circularité entre les diverses entités qui s'est avérée la plus avantageuse pour tous[24]. Le *in quibus et ex quibus* est certes un mouvement constamment fluide.

Le synode actuel se base sur une idée semblable : les fruits d'un partage entre le peuple des Églises locales sur la façon d'être une Église plus synodale seront offerts à l'Église universelle pour un discernement sur ce que l'Esprit Saint nous dit de la façon d'interagir entre nous, non simplement pour l'interaction comme telle, mais pour renforcer la tâche fondamentale de tous et chacun, de même que celle de l'Église en tant que telle, soit proclamer la bonne nouvelle. Par conséquent, guidé par l'évêque, le peuple de Dieu discerne, dans la prière, ce que l'Esprit a à dire sur la façon d'être l'Église de Dieu en ce temps et en cet endroit. Cela exigera une écoute attentive et pieuse. Au nom de leurs diocèses, les évêques partageront les résultats avec les évêques avoisinants, pasteurs des autres Églises locales de la conférence épiscopale. De façon remarquable, le *Vademecum* mentionne que la synthèse présentée par l'évêque doit refléter la diversité des points de vue et des opinions exprimées : « Elle devra suivre fidèlement ce qui a été exprimé lors des phases de discernement et de dialogue, plutôt que de rapporter une série d'affirmations générales ou doctrinalement correctes » (*Vademecum*, Annexe D). La synthèse ne devrait donc pas simplement citer ce que l'évêque croit que l'Église entière ou le pape veulent entendre. Ce n'est pas non plus la synthèse de l'évêque diocésain en tant que personne, mais bien de l'Église locale. En d'autres mots, elle doit être la synthèse de la *communio fidelium* de l'Église locale. L'évêque, donc, témoigne de la foi de l'Église qui est confiée à son soin pastoral : ses espoirs et ses joies, ses douleurs et ses peines.

Le *in quibus et ex quibus* n'est pas simplement une question d'interaction entre l'Église locale et l'Église tout entière, mais, en effet, plutôt deux consultations qui ont lieu à un niveau supra-diocésain. La première survient lorsque les évêques d'une conférence épiscopale sont invités à discerner ensemble les résultats provenant de leurs Églises locales, en se questionnant sur la signification de la synthèse pour le territoire de leur conférence (*Vademecum,* nº 3.2). Basé sur les synthèses soumises par les conférences

[24] Lors d'une conférence en 2012 tenue à l'Université d'Erfurt (Allemagne), des théologiens et des canonistes ont réfléchi au processus de réception mutuelle de l'Église locale et l'Église universelle. Le théologien et expert australien du *sensus fidei fidelium*, Ormund RUSH, réfléchissait à la signification du *sensus fidelium* dans l'interaction entre l'Église locale et l'Église universelle : « *Sensus fidelium* und Katholizität: Ortskirche und Universalkirche in Gespräch mit Gott », dans Myriam WIJLENS (dir.), *Die wechselseitige Rezeption zwischen Ortskirche und Universalkirche: Das Zweite Vatikanum und die Kirche im Osten Deutschlands*, Erfurter Theologische Studien 46, Würzburg, Echter, 2014, 151-160.

épiscopales, le Secrétariat du Synode formulera une première édition de l'*Instrumentum laboris*, qui servira de « document de travail » pour les sept réunions continentales que l'Église connaît, pour l'Europe la CCEE, pour l'Amérique latine la CELAM et pour l'Asie la FABC. Ces sept groupes sont invités à discerner ce que l'*Instrumentum laboris* peut vouloir dire pour leur continent et ces réunions produiront sept documents finaux qui seront soumis au Secrétariat du Synode.

D'une perspective ecclésiologique, il est remarquable que ces institutions épiscopales supra-diocésaines seront impliquées puisque c'est une reconnaissance de la *sollicitudo* pour les diocèses avoisinants et les conférences d'une même culture socio-économique et, en même temps, de la complexité et de la diversité du monde. Cela exprimera aussi que « chaque évêque possède simultanément et inséparablement la responsabilité pour l'Église particulière confiée à ses soins pastoraux et pour l'Église universelle »[25].

Les documents finaux des sept réunions internationales serviront de base pour le deuxième *Instrumentum laboris* qui sera utilisé lors de l'Assemblée du Synode des évêques en octobre 2023. La phase de mise en œuvre suivra et impliquera encore les Églises locales (*DP*, 1; *Vademecum* 3.5). « Il est nécessaire à ce propos de bien garder à l'esprit que “les cultures sont très différentes entre elles et que tout principe général […] a besoin d'être inculturé pour être observé et appliqué”. On remarque, ainsi, que le processus synodal a non seulement un point de départ, mais également un point d'arrivée dans le peuple de Dieu, sur lequel doivent, à travers le rassemblement de l'Assemblée des Pasteurs, se répandre les dons de grâce accordés par l'Esprit Saint »[26].

Par conséquent, le *in quibus et ex quibus* impliquera une fluidité constante entre l'Église locale et l'Église tout entière, de même qu'entre les fidèles et les Églises des diocèses avoisinants. Le processus envisagé fortifie les relations entre l'Église locale et l'Église tout entière et exprimera la catholicité de l'Église. Tel que *LG* 13 déclare : « C'est pourquoi encore il existe […], entre les diverses parties de l'Église, des liens de communion intime quant aux richesses spirituelles, aux ouvriers apostoliques et aux ressources matérielles. Les membres du peuple de Dieu sont appelés en effet à partager leurs biens et à chacune des Églises s'appliquent également les paroles de l'Apôtre : “Que chacun mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme il sied à de bons dispensateurs de la grâce divine qui est si diverse” ».

25 François, Constitution apostolique sur le Synode des évêques *Episcopalis communio*, 15 septembre 2018, nº 2, traduction française https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html. Une référence est faite ici à *LG* 3 et *CD* 3.

26 Episcopalis communio, nº 7.

Un autre et quatrième point-clé dans le processus interactif est la pertinence ecclésiologique de l'évêque diocésain car, plus que jamais auparavant, il sera *un témoin de la foi* de l'Église locale qui lui est confiée. Ainsi, le processus envisagé expose la relation entre la *communio fidelium*, la *communio ecclesiarum* et la *communio episcoporum.*

Pourtant, encadrer le processus de cette façon révèle aussi la question théologiquement délicate de la position ecclésiologique des évêques retraités et des évêques titulaires. Les évêques titulaires n'ont pas le soin pastoral d'une Église locale spécifique. Il existe différents évêques titulaires : certains sont des évêques auxiliaires qui assistent l'évêque diocésain dans le soin pastoral du diocèse, alors que d'autres, par exemple, ont des offices dans la Curie romaine ou comme nonce apostolique. Par leur ordination, tous ces évêques sont membres du collège des évêques et, par conséquent, tant que le synode des évêques était une assemblée des évêques appartenant au collège des évêques, le lien aux Églises locales n'était pas de première importance. Récemment, il est de plus en plus reconnu que la relation entre un évêque et l'Église locale est théologiquement pertinente[27]. Déjà le pape Jean-Paul II déclarait : « Les Évêques réunis en Synode représentent avant tout leur Église, mais ils ont également présents à l'esprit les apports des Conférences épiscopales par lesquelles ils sont désignés, se faisant porteurs de leurs opinions sur les sujets à traiter »[28]. Commémorant le 50e anniversaire du Synode des évêques, le pape François a démontré qu'il continue dans la lancée du pape Jean-Paul II quand il raconte que, la veille du Synode de 2015 sur la famille, il avait prié : « Nous demandons tout d'abord à l'Esprit Saint, pour les pères synodaux, le don de *l'écoute* : écoute de Dieu jusqu'à entendre avec Lui le cri du peuple; écoute du peuple jusqu'à y respirer la volonté à laquelle Dieu nous appelle ». François explique que le processus synodal « culmine dans l'écoute de l'Évêque de Rome, appelé à se prononcer comme "pasteur et docteur de tous les chrétiens"[29], non à partir de ses convictions personnelles mais comme témoin suprême de la *fides totius Ecclesiæ,* "garant de l'obéissance et de la conformité de l'Église à la volonté de Dieu, à

[27] Il faut rappeler que lorsque le synode des évêques a été établi en 1965, l'Église n'avait encore aucune expérience d'évêques retraités. Cela n'a été introduit que durant le Concile Vatican II. Dans le collège des évêques, l'équilibre entre les évêques titulaires et les évêques retraités, d'une part, et les évêques diocésains, d'autre part, aurait été tout autre que de nos jours.

[28] JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores Gregis*, nº 58, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html.

[29] Le pape réfère ici en note en bas de page au Concile Vatican I, la Constitution dogmatique *Pastor æternus*, 18 juillet 1870, ch. IV, Denz. 3074 (cf. c. 749 § 1).

l'Évangile du Christ et à la tradition de l'Église" »[30]. Ces références révèlent le lien entre l'évêque et le peuple de Dieu, et démontrent que l'évêque – aussi l'évêque de Rome – témoigne de la foi de la communauté qui lui est confiée et non de ses convictions personnelles. De telles considérations indiquent, toutefois, qu'à la lumière de la doctrine exprimée par la triade *communio fidelium*, *communio ecclesiarum* et *communio episcoporum*, le rôle des évêques titulaires dans les synodes d'évêques a besoin d'une réflexion théologique soignée[31].

2.3 — Ni une démocratie ni un parlement : en arriver à un consensus

Dans le contexte des synodes, on entend encore et encore que l'Église n'est pas gouvernée selon la dynamique de la démocratie et qu'elle n'est pas un parlement. Le Document préparatoire écrit : « La consultation du peuple de Dieu n'entraine pas que l'on se comporte à l'intérieur de l'Église selon des dynamiques propres à la démocratie, basées sur le principe de la majorité, car à la base de la participation à tout processus synodal se trouve la passion partagée pour la mission commune de l'évangélisation et non pas la représentation d'intérêts en conflit » (*DP Synode 2021-2023*, 14). Le samedi, 9 octobre 2021, soit la veille de l'ouverture du Synode 2021-2023, le pape François insiste sur ceci : « Je répète que le Synode n'est pas un parlement, que le Synode n'est pas une enquête d'opinions; le Synode est un moment ecclésial, et le protagoniste du Synode est l'Esprit Saint. S'il n'y a pas d'Esprit, il n'y aura pas de Synode »[32].

Que peuvent vouloir dire ces avertissements ? Certains répondront rapidement que dans l'Église, il n'y a pas de vote. Il en demeure que plusieurs institutions ecclésiales procèdent par vote, également sur des questions de foi : lors du Concile Vatican II, il y avait même un système avant-gardiste de votes « électroniques ». Aux conciles pléniers et particuliers, de même que

[30] Le texte réfère ici à FRANÇOIS, Discours à la IIIe Assemblée générale extraordinaire du Synode des évêques, 18 octobre 2014. Dans ce discours, le pape François explique la notion de synodalité, de même que la tâche des évêques et du pape (https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/october/documents/papafrancesco_20141018_conclusione-sinodo-dei-vescovi.html).

[31] La place des évêques titulaires dans une conférence épiscopale présente des défis semblables (cf. Myriam WIJLENS, « Representation and Witnessing in Synodal Structures. Rethinking the *munus docendi* of Episcopal Conferences in Light of *communio fidelium*, *communio ecclesiarum* and *communio episcoporum* », dans *Studia canonica*, 53 [2019], 75-106).

[32] FRANÇOIS, Discours pour l'ouverture du Synode, 9 octobre 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html.

dans les conférences épiscopales, les membres votent non seulement sur des questions de gestion, telles que les statuts ou les élections, mais aussi sur des questions doctrinales. Et pourtant, le but est d'obtenir non seulement la majorité requise mais aussi le consensus. Vatican II le dit bien : « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint, ne peut se tromper dans la foi; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le moyen du sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque "des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs", elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel. […] ce sens de la foi est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité […] » (*LG* 12). Cela veut dire que dans les questions de foi, la communauté cherche le consensus – ce qui n'est pas la même chose que l'unanimité. Alors que l'unanimité, comme la majorité, vient du texte de la loi[33], parvenir à un consensus peut se comprendre comme un processus de discernement sous la conduite de l'Esprit Saint dans lequel on recherche la vérité[34]. Un tel processus exige habituellement du temps et de la minutie, et se caractérise par l'écoute mutuelle. Cela implique qu'il y a un besoin et un espace pour une discussion approfondie sur le sujet concerné en accordant beaucoup de place pour une vraie *disputatio* pendant laquelle de différents arguments, accompagnés par la prière, sont introduits et soigneusement considérés. Le consensus est la manifestation de la participation de Dieu dans le processus de discernement. Le Concile de Jérusalem en témoigne. Cela veut dire que tous participent, mais cela ne veut pas dire que tous parlent avec la même autorité. Dans ce contexte, on peut se rappeler le principe *quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*[35]. Ainsi, arriver à un consensus – qui

[33] Voir Hans HATTENHAUER, « Zur Geschichte von Konsens- und Mehrheitsprinzip », dans Hans HATTENHAUER et Werner KALTEFLEITER (dir.), *Mehrheitsprinzip, Konsens und Verfassung*, Heidelberg, C.F. Müller Juristischer Verlag, 1986, 1-22. Carsten K.W. DE DREU, Nanne K. DE VRIES (dir.), *Group Consensus and Minority Influence: Implications for Innovation*, Malden, MA, Blackwell, 2001.

[34] Pour une introduction au discernement dans une Église synodale, voir ASSEMBLÉE ECCLÉSIALE D'AMÉRIQUE LATINE ET DES CARAÏBES, *Débordement de l'Esprit*, http://asambleaeclesial.lat/wp-content/uploads/2021/09/DOCUMENTO_FUNDAMENTOS_FRC.pdf. Voir aussi Ladislas ÖRSY, *Discernment: Theology and Practice, Communal and Personal*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2020.

[35] Initialement, la phrase *quod omnes tangit ab omnibus tractari debet* incluait également l'expression *et approbari debet*. Vatican I a répondu à la question de la nécessité de consentir à la doctrine (cf. Yves CONGAR, « Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet », dans *Revue historique de droit français et étranger*, IV, série 36 [1958], 210-259; Orazia CONDORELLI, « *Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari* : Note sull'origine e sull'utilizzazione del principio tra medioevo e prima etá moderna », dans *Ius Canonicum*, 53 [2013], 101-127; Jasmin HAUCK, « *Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari:* Eine Rechtsregel im Dialog der beiden Rechte », dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 99 [2013], 398-417).

peut être un consensus moral – est bien différent de simplement compter les votes ou déclarer une majorité. À cet égard, la Constitution apostolique de 2018 *Episcopalis communio* sur le synode des évêques est d'intérêt parce qu'elle souligne que dans l'Église il y a un besoin pour un consensus dans le sens d'un vote moralement unanime. Le document ne parle pas d'une unanimité juridique : « De fait, dans l'Église, le but de tout organe collégial [...] est toujours la recherche de la vérité ou du bien de l'Église. Ainsi, quand il s'agit de vérifier la même foi, le *consensus Ecclesiæ* n'est pas donné par le nombre des voix, mais il est le fruit de l'action de l'Esprit, âme de l'unique Église du Christ. Dès lors, le vote des Pères synodaux, si moralement unanime, assume un poids qualitatif ecclésial qui dépasse l'aspect simplement formel d'un vote consultatif »[36].

Le sujet de la majorité et du consensus n'est pas uniquement une préoccupation pour l'Église catholique romaine. En 1994, la *Uniting Church in Australia* (UCA) modifia les procédures pour ses réunions et passa d'un système accusatoire à un style de consensus. En 2002, la Commission spéciale sur la participation des orthodoxes du Conseil œcuménique des Églises (COE) proposait une modification à ses procédures de réunions pour adopter la prise de décision par consensus. Cela provenait d'un inconfort croissant que les voix de la minorité ne se faisaient pas entendre de manière significative aux réunions du COE. Depuis 2005, le COE a adopté le consensus pour ses prises de décisions dans la mesure où le sujet est relié à la foi. Il n'opère pas selon un modèle parlementaire. Le raisonnement est assez remarquable :

> Le Conseil œcuménique des Églises est appelé à témoigner de l'unité dans un monde marqué par les tensions, les antagonismes, les conflits, la guerre et les rumeurs de guerre (cf. Mt 24,6). Dans cette situation, le Conseil peut témoigner non seulement par ses programmes et ses résolutions, mais aussi par la façon de mener ses affaires. Il peut façonner ses règles et ses procédures de telle manière qu'elles expriment la foi « qui agit par la charité » (Ga 5,6). Cela veut dire que les Églises-membres, de même que les représentants de ces Églises, se traiteront les uns les autres avec respect et chercheront à s'édifier l'un et l'autre dans l'amour (1 Cor 13,1-6, 14,12).
>
> Certaines Églises autour du monde, et certaines sections du Conseil lui-même, ont découvert que la prise de décision par consensus plutôt que par une approche parlementaire reflète mieux la nature de l'Église telle que décrite dans le Nouveau Testament. Dans 1 Cor 12,12-27, saint Paul parle du besoin que les parties du corps ont l'une de l'autre. Un corps pleinement fonctionnel intègre les dons de tous ses membres. De même, un corps œcuménique fonctionnera le mieux s'il retire le plein avantage des habiletés,

[36] Episcopalis communio, nº 7.

> de l'histoire, de l'expérience, de l'engagement et de la tradition spirituelle de tous ses membres.
>
> Les procédures de décisions par consensus accordent plus de place à la consultation, à l'exploration, au questionnement et à la réflexion dans la prière, et sont moins rigides que les procédures formelles de vote. En encourageant la collaboration plutôt que le débat entre adversaires, les procédures de décisions par consensus aident l'assemblée (ou la commission ou le comité) à chercher l'esprit du Christ ensemble. Plutôt que de chercher à gagner le débat, les participants sont encouragés à se soumettre l'un à l'autre pour chercher à bien comprendre « quelle est la volonté du Seigneur » (Ep 5,17).
>
> Le modèle de prise de décision par consensus encourage aussi l'écoute de l'autre dans la prière et une meilleure compréhension entre les traditions ecclésiales. En même temps, cela demande une discipline de la part des participants et des modérateurs. Il doit aussi y avoir des règles. Mais le but est d'en arriver à un esprit commun plutôt que simplement la volonté de la majorité. Lorsque le consensus est déclaré, tous les participants peuvent affirmer avec confiance : « L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé … » (Ac 15,28)[37].

Bien que l'Église catholique romaine ait le statut d'observateur au Conseil œcuménique des Églises, elle est un membre à part entière de sa Commission « Foi et Constitution ». Donc, par l'entremise des délégués catholiques qui font partie de la Commission « Foi et Constitution », elle a été capable d'acquérir une expérience avec la méthode de prise de décision par consensus plutôt que par vote[38]. De plus, si le fait d'être une Église synodale implique également qu'il faut écouter et apprendre des autres Églises et communautés ecclésiales, l'Église catholique romaine devrait étudier la façon d'en arriver au consensus dans un synode des évêques ainsi que dans d'autres institutions, tout en y réfléchissant à la lumière de sa propre ecclésiologie. Ceci est d'autant plus urgent quand on considère la remarque du cardinal Mario Grech, Secrétaire général du Synode des évêques, faite lors de l'ouverture du Synode 2021-2023 :

> Bien que je sois conscient que, même dans un Concile, le consentement des Pères est mesuré par le vote, je me questionne et je vous demande si nous ne devrions pas réfléchir sur ce point, afin de trouver d'autres solutions pour

37 CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES (WORLD COUNCIL OF CHURCHES), *Achieving Consensus: A Guide for Conducting Meetings*, Genève, WCC, 2014, 1-2. À la demande du Conseil œcuménique des Églises, Till TABART a rapporté comment la United Australian Church en est arrivée à sa décision dans son livre, *Coming to Consensus: A Case Study for the Churches*, Genève, WCC, 2003. (À moins d'avis contraire, les traductions de l'anglais au français sont les nôtres.)

38 Par exemple, la Commission « Foi et Constitution » a approuvé par consensus son document de convergence *The Church Towards a Common Vision*, Genève, COE, 2013, et le document d'étude *Églises et discernement moral. Volume 3 : Faciliter le dialogue pour construire la* koinonia. Document no 235 de Foi et Constitution (2021), *Istina*, LXVI (2021), 387-467.

vérifier le consentement. Est-il si impossible d'imaginer, par exemple, de recourir au vote sur le Document final du Synode des évêques et à ses articles individuels uniquement lorsque le consensus est incertain ? Ne suffit-il pas de présenter des objections au texte qui soient motivées, possiblement signées par un nombre suffisant de membres de l'Assemblée, résolues avec un supplément pour une discussion ultérieure, et de recourir au vote comme ultime instance non désirée ? Je me limite à ces quelques questions, non pas pour donner une solution, mais pour signaler un problème sur lequel nous devons réfléchir attentivement[39].

Un autre aspect mérite une attention particulière et peut fort bien être sous-entendu dans des références à l'Église qui n'est pas un parlement. On peut penser à des soi-disant groupes de pression. Ce phénomène n'est pas inconnu dans l'Église puisqu'on le voit mentionné dans les Écritures. Toutefois, il importe d'assurer que toutes les voix soient entendues et non simplement celles des personnes ayant suffisamment d'argent pour utiliser les médias ou d'autres formes de technologie moderne.

2.4 — La représentation, la réflexion et le témoignage

Les sujets des évêques diocésains témoignant de la foi du peuple confié à leur soin pastoral et de la démocratie ont été abordés plus haut. Être une Église synodale implique des rencontres dans le contexte d'institutions synodales, telles que les synodes des évêques, les conseils de pastorale diocésains ou paroissiaux, de même que les conseils presbytéraux. Or, une question se pose : dans ces institutions, qui parle ou décide, au nom de qui, avec quelle autorité ? Ce sujet touche au rôle, à la fonction et à la tâche, non seulement des évêques dans un synode ou une conférence épiscopale, mais aussi aux

[39] Le 9 octobre 2021, cardinal Mario GRECH disait : « In questa dinamica ecclesiale si innesta facilmente la tentazione di risolvere l'ascolto attraverso le dinamiche democratiche; soprattutto di conferire al voto un valore che rischia di trasformare l'Assemblea sinodale in un parlamento, introducendo nella Chiesa le logiche della maggioranza e della minoranza. Per quanto sia consapevole che anche in concilio il consenso dell'aula è misurato dal voto, mi chiedo e vi chiedo se non dobbiamo riflettere su questo punto, per trovare altre soluzioni per verificare il consenso. Molto spesso incontrando le assemblee ecclesiali ed altri gruppi siamo interpellati sulla questione del voto! È così impossibile immaginare, ad esempio, di ricorrere al voto sul Documento finale e sui suoi numeri singoli solo quando il consenso non sia certo ? Non basta prevedere obiezioni motivate al testo, magari firmate da un numero congruo di membri dell'Assemblea, risolte con un supplemento di confronto, e ricorrere al voto come istanza ultima e non desiderata ? Mi limito a queste poche domande, non per dare una soluzione, ma per segnalare un problema su cui dobbiamo attentamente riflettere » (voir https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/opening/12.-MESSAGGIO_GRECH-IT.pdf).

membres des institutions consultatives dans le diocèse et la paroisse. La question est reliée à la composition de ces institutions. Devraient-elles avoir une bonne et fidèle *représentation*, par exemple, du diocèse ou de la paroisse, ou devraient-elles plutôt *être à l'image* du diocèse ou de la paroisse ? Il est intéressant de noter les termes utilisés dans les normes pour le conseil presbytéral et pour le conseil diocésain de pastorale. Le conseil presbytéral doit être représentatif (*repræsentans*) (cc. 495 § 1 et 499) du *presbyterium* du diocèse et tenir compte, spécialement, des différents ministères et des régions du diocèse. Par ailleurs, le conseil diocésain de pastorale doit être constitué de telle manière qu'il soit réellement le reflet (*revera configuretur*) de « la portion tout entière du peuple de Dieu qui constitue le diocèse, compte tenu des diverses régions du diocèse, de ses conditions sociales et professionnelles et de la participation individuelle ou collective à l'apostolat » (c. 512 § 2).

La question est réellement la suivante : quelles sont les personnes dans ces institutions, dans le sens de qui représentent-elles ? D'où provient leur légitimation ? Que signifie pour elles leur participation au processus menant aux prises de décision et aux décisions comme telles ? Est-ce qu'elles réfléchissent à leur propre foi ? En font-elles un discernement et en parlent-elles ? Est-ce qu'elles en parlent ou sont-elles demandées d'en parler au nom des autres ou d'exprimer la foi des autres ? Les évêques d'une conférence épiscopale, par exemple, témoignent-ils de la foi de leur Église ou expriment-ils leur propre opinion à la lumière de leurs croyances personnelles ? Le sujet de la représentation est d'une grande pertinence théologique dans une Église synodale[40].

2.5 — La participation : *sacra potestas* et les *tria munera*

Un sujet important qui surgira certainement dans le contexte d'une Église plus synodale sera celui de la participation des laïcs à la prise de décision et donc au pouvoir de gouvernement dans l'Église. Le sujet touche à la relation

[40] Brian Tierney réfère aux trois formes de représentation. La première est la *représentation symbolique* ou la *personnification*, lorsqu'une communauté tout entière est considérée comme étant présente, au sens figuré, dans la personne qui en est la tête. Lorsqu'un monarque constitutionnel fait une visite d'état, il est vu comme représentant son peuple. La deuxième signification se retrouve dans le terme *mimesis* : une assemblée représentant une société tout entière parce que sa composition reflète fidèlement tous les divers éléments formant la société. La troisième signification est la *délégation* ou l'*autorisation* : une communauté confère à un individu le droit d'agir en son nom pour un acte spécifique d'élection (Brian TIERNEY, « The Idea of Representation in the Medieval Councils of the West », dans *Concilium*, 187 [1983], 25; voir aussi les études pertinentes dans Massimo FAGGIOLO, Alberto MELLONI [dir.], « *Repræsentatio* » : *Mapping a Keyword for Churches and Governance*, Christianity and History, vol. 3, Münster, Lit, 2006).

entre le pouvoir d'ordre et de juridiction, de même qu'à la participation au triple ministère du Christ, les *tria munera*. C'est un sujet plutôt compliqué qui n'a pu être complètement résolu, même durant le Concile Vatican II et qui a même occasionné des remarques dans la célèbre Note explicative (*Nota explicativa prævia*) qui fut ajoutée à *Lumen gentium*.

Depuis Vatican II, les canonistes ont eu de solides discussions sur la possibilité de la participation des « non-ordonnés » au pouvoir de gouvernement, tel qu'ils y réfèrent souvent. Alors que, en particulier basés sur l'histoire, certains concluent que l'ordination n'est pas ou n'est pas toujours un prérequis pour l'exercice du pouvoir de gouvernement ou de juridiction, d'autres ont recours à la soi-disant théorie de la *sacra potestas* telle qu'articulée par Vatican II et soutiennent que le pouvoir de gouvernement ne peut être exercé par les personnes non ordonnées ou par les non-clercs. Le Code de droit canonique de 1917 avait déterminé que seuls les clercs pouvaient exercer le pouvoir de juridiction (c. 118). Or, jusqu'à 1972, les clercs incluaient ces hommes qui avaient reçu la tonsure mais pas encore le diaconat, donc un groupe qui aujourd'hui serait considéré comme étant des laïcs hommes.

La discussion à propos des laïcs et de la juridiction a été animée après Vatican II alors le que Code de droit canonique de 1983 – en particulier le canon 129 – était en rédaction. À partir de 1971, les laïcs hommes pouvaient être constitués juges, en premier dans les causes matrimoniales, et à partir de 1974, aussi dans d'autres causes. À partir de 1983, les laïcs en général – donc les femmes aussi – pouvaient être constitués juges, mais seulement dans un collège de juges avec deux clercs. Les polémiques ont continué après 1983 alors que certaines dispositions canoniques ne semblaient pas être complètement conciliables entre elles, par exemple, que les laïcs peuvent être constitués juges dans les tribunaux ecclésiastiques (c. 1421 § 2), mais que seuls les clercs peuvent obtenir des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou le pouvoir de gouvernement ecclésiastique (c. 274)[41]. Et pourtant, après la promulgation du Code de droit canonique, l'Église voit en fait plusieurs développements alors que les laïcs, dans les paroisses et dans les diocèses et au Saint Siège, se voient confier des offices auxquels est rattaché un certain pouvoir de gouvernement ou une certaine forme de pouvoir de gouvernement. Méritent une nouvelle réflexion théologique et canonique, non

[41] D'excellentes vues d'ensemble sont présentées par John BEAL, « The Exercise of the Power of Governance by Lay People: State of the Question », dans *The Jurist*, 55 (1995), 1-92 et Konrad Maria ACKERMANN, *Die* sacra potestas *im Werk von Alfons Maria Stickler and Klaus Mörsdorf. Rechtssystematische Überlegungen zur Möglichkeit einer Mitwirkung von Laien an der kirchlichen Regierungsgewalt*, Kirchen- und Religionsrecht, 32, Münster, Aschaffenburg, 2020.

seulement des développements *de facto* – qui peuvent fort bien être qualifiés de légitimes développements *præter ius* et non nécessairement *contra ius* – mais aussi de nouvelles et remarquables dispositions émises par le pape Benoît XVI et le pape François. Le pape Benoît XVI a modifié les canons 1008 et 1009 *CIC* déterminant que ceux qui ont reçu l'ordination épiscopale et presbytérale reçoivent la mission et la faculté d'agir *in persona Christi capitis,* alors que les diacres « sont habiletés à servir le peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la Parole et de la charité »[42]. Cela a des implications sur la notion de « clerc ». Le pape François a modifié la loi (c. 1421) en déterminant que, dans les causes matrimoniales, le collège de trois juges n'a plus à être composé d'une majorité de clercs mais peut avoir une majorité de laïcs, ce qui implique des hommes et des femmes. Étant donné que la notion de « clerc » connaît maintenant une différenciation et que les diacres mariés ne sont pas exclus[43], une réflexion sur les fondements théologiques de l'exercice du pouvoir de gouvernement par les diacres, s'avère indispensable. Dans les causes pénales, il est possible pour des laïcs d'être constitués juges (une dispense peut être obtenue). De plus, François a récemment déterminé que les allégations contre les cardinaux, les légats pontificaux et les évêques peuvent être entendues par les tribunaux de l'État de la Cité du Vatican où les laïcs peuvent être juges[44].

La doctrine canonique maintient que les juges dans les tribunaux ecclésiastiques exercent le pouvoir de gouvernement. De plus, un évêque – ou fréquemment le vicaire judiciaire – confie la cause à un juge, mais, une fois

[42] Benoît XVI, Lettre apostolique *Omnium in mentem*, 26 octobre 2009, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html.

[43] François, Motu proprio *Mitis iudex dominus Iesus*, 15 août 2015, dans *AAS*, 107 (2015), 958-970.

[44] Le pape François a mis fin au privilège qu'avaient les cardinaux et les évêques, nommément que leur cas ne soit entendu que par le Pontife romain lui-même, ce qui voulait dire en pratique que seuls les cardinaux et les évêques entendaient ces causes. Il a aussi déterminé que les tribunaux de l'État de la Cité du Vatican, dans lesquels siègent des laïcs à titre de juges, peuvent entendre ces causes. Une condition y est rattachée : le tribunal jugera avec l'autorisation préalable du Pontife suprême. Le motif pour ce changement est d'assurer « l'égalité entre tous les membres de l'Église et leur égale dignité et position, sans privilèges datant du passé et ne correspondant plus aux responsabilités que chacun exerce dans l'*ædificatio Ecclesiæ* » (Vatican News, « Évêques et cardinaux seront désormais justiciables devant le tribunal du Vatican », 30 avril 2021, https://www.vaticannews.va/fr/vatican/news/ 2021-04/motu-proprio-justice-vaticane-cardinaux-eveques.html). Le pape ajoute que cela exigera une foi solide et la cohérence dans le comportement et les actions (voir François, Motu proprio *Amending the Jurisdiction of the Judicial Bodies of Vatican City State*, 30 avril 2021, texte anglais https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210430_competenza-organigiudiziari.html).

constitué, il ne peut pas conseiller le juge à propos de la décision dans un cas spécifique. Une fois constitué juge dans un cas précis, il ou elle agit et décide de manière indépendante. On doit noter que, par exemple, dans les causes matrimoniales, les juges déterminent le statut canonique d'une personne dans la communauté : ils peuvent déterminer que la personne n'est plus considérée comme étant mariée mais plutôt comme étant célibataire. Le changement de statut implique un changement des droits et des obligations.

Ces dispositions canoniques nécessitent donc une réflexion théologique pour que les conséquences de la participation des laïcs dans d'autres domaines de l'exercice du pouvoir de gouvernement puissent être envisagées. Pour cela, il faut commencer par déterminer soigneusement le *status quæstionis*. Habituellement, la question est soulevée quant à la possibilité pour une personne « non ordonnée » d'exercer le pouvoir de juridiction ou de participer au *potestas regiminis*. Il serait possiblement plus fructueux de se pencher sur la question, non selon la perspective de « non ordonné », mais plutôt en développant la participation au triple ministère du Christ en vertu du baptême, combiné à la délégation du pouvoir que l'évêque diocésain possède dans son diocèse[45].

2.6 — L'obligation de rendre compte dans une Église synodale

Alors que l'Église de Dieu est convoquée en synode pour réfléchir sur « comment être une Église synodale », le mot « écoute » est devenu un mot-clé dans plusieurs discours et plusieurs documents. Assurément, l'écoute est un moment décisif dans le processus de discernement. Le processus menant à la prise de décision est suivi de la prise de décision elle-même. Toutefois, les scandales d'abus spirituels, financiers et sexuels dans l'Église ont révélé qu'il y a un autre pas qui doit être fait : il faut réfléchir à l'obligation de rendre compte, c'est-à-dire, être tenu responsable et devoir répondre de nos obligations. Cela inclurait le jugement, les compétences, les habiletés et la capacité[46]. Actuellement, les prêtres (curés) sont tenus de rendre compte à leur évêque et les évêques sont tenus de rendre compte de leurs décisions au pape. Cette reddition de compte est quelque peu assurée par les droits de visite canonique et les visites *ad limina*. S'il y a des signes de problèmes

[45] Pour des réflexions initiales sur une modification dans la façon d'exprimer la question des laïcs et de la juridiction, voir Myriam WIJLENS, « Ecclesial Lay Ministry, Clergy and Complementarity », dans *Proceedings of the Canon Law Society of America*, Washington, DC, CLSA, 64 (2002), 27-47.

[46] Voir Robert J. KASLYN, « Accountability of Diocesan Bishops: A Significant Aspect of Ecclesial Communion », dans *The Jurist*, 67 (2007), 109-152, ici 111.

sérieux, une visite extraordinaire ou, dans le cas d'évêques, une visite apostolique peut être ordonnée. Dans plusieurs états, les autorités ecclésiales sont responsables des questions financières devant les autorités civiles.

Ces dernières années, le pape François a fourni de nouvelles règles imposant des conséquences plus sévères – y inclus le renvoi de sa charge – pour celui en autorité, qui a, « par négligence, posé ou omis des actes qui ont provoqué une grave dommage à d'autres, qu'il s'agisse de personnes physiques ou qu'il s'agisse d'une communauté dans son ensemble. Le dommage peut être physique, moral, spirituel ou patrimonial »[47]. Des évêques ont maintenant perdu leur office (*officium*) ou ont même été renvoyés de l'état clérical.

L'obligation de rendre compte dans l'Église locale est davantage comprise comme étant « verticale ». Toutefois, si l'Église s'éloigne d'une compréhension hiérarchique vers une qui soit plus synodale, la question doit être posée : qu'est-ce que cela implique pour l'obligation de rendre compte ?[48]

Déjà, en 2007, le canoniste Robert J. Kaslyn publiait un article dans lequel il réfléchissait sur l'obligation de rendre compte au sein d'une ecclésiologie de *communio*. Il écrivait :

> La *communio* qui est l'Église est dérivée de l'activité salvifique et de la volonté de Jésus Christ; l'Église continue de remplir sa mission divine à travers les temps, guidée par l'Esprit Saint jusqu'à la fin des temps. Cette *communio* existe non pas comme une réalité qui soit statique mais plutôt dynamique : l'Église progresse vers sa destinée finale. Entretemps, tous les fidèles ont l'obligation de demeurer en communion entre eux et avec Dieu, et cette obligation implique nécessairement l'obligation de rendre compte l'un à l'autre et à Dieu. On peut voir une telle obligation de rendre compte de la perspective de la communauté de fidèles (*communio fidelium*) et de celle du rôle constitutif de la hiérarchie dans l'Église (*communio hierarchica*). Une analyse de ces deux perspectives aidera à comprendre l'obligation de rendre compte qui est intrinsèque à l'office épiscopal. Néanmoins, l'unité fondamentale de la *communio* ne doit pas être perdue : « La communion

[47] Voir FRANÇOIS, Motu proprio *Come una madre amorevole*, « Comme une mère aimante », 4 juin 2016, art. 1, traduction française, https://www.droitcanonique.fr/sources-droit/dcmodel-autresource-80-80.

[48] Le 22 février 2019, en raison des crises d'abus sexuels, le cardinal Oswald Gracias, l'un des six cardinaux qui conseille le pape François, a donné une conférence aux présidents de conférences épiscopales. Il a fermement appelé les évêques à tenir compte de leur obligation de rendre compte dans une Église réellement synodale, où ils ont recours à « leurs commissions » et « leurs réunions » etc. (voir Oswald GRACIAS, « Accountability in a Collegial and Synodal Church », https://www.vatican.va/resources/resources_card-gracias-protezioneminori_20190222_en.html.

> des Églises et la collégialité des évêques sont basées sur la communion fondamentale qu'est l'Église, le peuple de Dieu lui-même »[49].

Kaslyn continue sa réflexion sur la *communio fidelium* en citant Walter Kasper :

> « Avec cet aspect d'ecclésiologie *communio*, l'idée que l'Église est une "société inégale" a, en principe, été surmontée. Cela veut dire que l'existence commune du peuple de Dieu précède toutes les différences de fonctions, charismes et ministères » [Walter Kasper]. La *communio* consiste en ce peuple de Dieu dans son entier, chacun contribuant définitivement à la vie de l'Église, tel que voulu par Dieu et guidé par l'Esprit. Cet objet n'amoindrit pas l'importance de la communion hiérarchique – le magistère authentique en matière de foi appartient aux évêques –, mais précise plutôt que la communion dans l'Église tout entière tel qu'établie par Jésus Christ se trouve bien dans la *communio fidelium*. De plus, tous les membres du peuple de Dieu, incluant tous les évêques et l'évêque de Rome, doivent maintenir la communion entre eux et avec Dieu; une des conséquences en est qu'ils ont nécessairement l'obligation de rendre compte les uns aux autres et à Dieu. Comprendre que cette obligation provient de l'intérieur, est motivée par et dirigée théologiquement et téologiquement vers la *communio* établit fermement cette responsabilité au sein des concepts et des perceptions ecclésiologiques traditionnelles[50].

Kaslyn conclut qu'il y a donc un double mouvement dans l'ecclésiologie de *communio* : spatialement, elle est en même temps horizontale et verticale. Horizontalement, tous les fidèles, y inclus les évêques, sont membres de la *communio* de laquelle découle l'obligation de la préserver entre eux et avec Dieu. Verticalement, tous les fidèles vivent en *communio* avec Dieu qui communique avec tous et chacun par Jésus Christ guidés par l'Esprit Saint. Donc, pour Kaslyn, il y a une *communio fidelium* et une *communio hierarchica*. Après avoir réfléchi à la deuxième, il conclut qu'elle présume la première et que chaque évêque « en plus de maintenir la communion hiérarchique avec les autres évêques, y inclus l'évêque de Rome dans le collège des évêques, doit aussi maintenir la communion avec tous les fidèles »[51].

Le sujet de l'obligation de rendre compte au sein d'une Église synodale demande de poursuivre la réflexion théologique et, selon le résultat, de prévoir des structures canoniques adaptées qui garantiront sa mise en œuvre. Tout en s'engageant dans une telle recherche, la dimension œcuménique ne

49 Voir KASLYN, « Accountability of Diocesan Bishops: A Significant Aspect of Ecclesial Communion », dans *The Jurist*, 67 (2007), 116. Kaslyn renvois dans son article, par exemple, à Yves Congar et Walter Kasper.

50 Voir ibid., 117-118.

51 Voir ibid., 121.

doit pas être oubliée. On peut se demander comment les autres Églises et communautés ecclésiales reflètent théologiquement l'obligation de rendre compte et comment elles prévoient, de manière pratique, sa mise en œuvre. En 2021, le « Peter and Paul Seminar » a commencé son projet de recherche sur l'obligation de rendre compte dans une Église synodale ("Accountability in a Synodal Church") pour s'appliquer à sa dimension théologique, canonique et œcuménique.

Conclusion

Le projet de passer d'une Église hiérarchique à une Église plus synodale exige une conversion chez tous. Les sujets mentionnés dans la section précédente demanderont définitivement une réflexion théologique suivie d'une évaluation des normes canoniques actuelles, menant possiblement à une réforme de quelques-unes. Une telle réforme, toutefois, ne sera possible que si les canonistes réfléchissent et agissent avec ce que Paul VI appelait une *novus habitus mentis*[52], une nouvelle façon de penser qui exige une attitude qui soit ouverte à de nouvelles idées issues de l'écoute de ce que l'Esprit a à nous dire. Cette écoute doit être accompagnée d'une réflexion faite à la lumière de la tradition de l'Église et en consultation avec le monde environnant sur de nouveaux modèles et de nouvelles structures qui pourraient assurer la mise en œuvre des nouvelles idées. Et c'est ainsi que la communauté pourra vivre conformément à ses croyances et soit bien outillée pour être une véritable Église missionnaire. Il faut voir les choses sous un nouvel angle pour entendre le message, pour bien interpréter la situation et trouver des solutions qui soient nouvelles et adéquates. Très souvent, les gens croient que des révisions canoniques sont nécessaires avant que quelque chose puisse changer, mais cette opinion vient peut-être d'une compréhension statique du droit. Tous ceux qui sont chargés de l'application de la loi doivent être conscients que des développements ne sont pas simplement le fruit de nouvelles lois, mais aussi et en particulier d'une réception de nouvelles perspectives (théologiques) – y inclus les résultats de dialogues œcuméniques gouvernant les institutions. Le Code de droit canonique de 1983 ne peut être interprété sans une compréhension théologique de ce qui existait au moment de sa promulgation; le développement continuel en théologie (ainsi que dans

[52] Voir PAUL VI, Allocution à l'Université pontificale Gregoriana, 14 décembre 1973, dans *AAS*, 66 (1974), 10, traduction française dans *DC*, 71 (1974), col. 56-57; voir IDEM, Allocution à la Rote romaine, 4 février 1977, dans *AAS*, 69 (1977), 153, traduction française dans *DC*, 74 (1977), 209.

les autres disciplines, telles que la médecine, la psychologie, etc.) doit être reçu dans l'interprétation et dans l'application de la loi. Ceci s'est également produit après Vatican II : le Code de 1917 était encore en vigueur, mais la doctrine enseignée par Vatican II avait un impact sur l'interprétation. Les canonistes attribuaient une pertinence historique à la *mens legislatoris* pour que la loi n'empêche pas la communauté de vivre ce qui était enseigné[53]. Quelque chose de semblable doit se produire maintenant. Quand l'Esprit Saint fait avancer la communauté de foi, le droit ne devrait pas étouffer la communauté qui veut vivre selon l'Esprit.

Cet article se termine avec l'histoire d'un évêque, lui-même un canoniste, qui a connu une telle conversion.

En 2008, j'ai rencontré un évêque diocésain qui venait de prendre possession de son diocèse. Il m'a dit qu'il n'avait pas constitué de nouveau le conseil diocésain de pastorale puisqu'il le considérait comme étant une perte de temps, en ajoutant que « le droit canonique n'oblige pas la constitution de ce conseil, n'est-ce pas ? » Je lui ai répondu en lui demandant s'il célébrait le sacrement de confirmation dans son diocèse. « Oh oui » m'a-t-il répondu, « c'est en fait très agréable de le faire ». J'ai demandé, « Donc, que signifie ce sacrement ? » « Oh », m'a-t-il répondu, « c'est à propos de l'Esprit Saint ». Je lui ai alors demandé, « Et croyez-vous que l'Esprit Saint travaille ensuite dans ces personnes auxquelles vous avez administré le sacrement ? » Il a semblé perplexe. J'ai continué : « Si vous le croyez, comment, en tant que leur évêque, êtes-vous conscient de ce travail ? Quels outils avez-vous pour découvrir comment l'Esprit Saint accomplit son œuvre chez ces personnes qui sont confiées à votre soin ? » Son regard était perplexe. J'ai continué : « Le conseil diocésain de pastorale est de fait un moyen pour le faire. Il permet aux fidèles de communiquer avec vous en tant qu'évêque et vous révéler leurs besoins, des solutions possibles pour les aider, la faisabilité de ce qui est proposé. La communauté en tant que telle pourrait bénéficier d'une telle interaction et ainsi se développer ». Nous nous sommes quittés en nous donnant la main. Je n'étais pas certaine de ce qu'il pensait.

[53] Cf. par exemple, Hugo SCHWENDENWEIN, « Der Geist der Gesetzgebung als dynamischer Interpretationsfaktor », dans *Revue de droit canonique*, 22 (1972), 313-332; Richard POTZ, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen: Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts*, Kirche und Recht 15, Wien, Herder, 1978; Helmuth PREE, *Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm im kanonischen Recht*, Linzer Universitätsschriften, Monographien, 6, Wien, Springer, 1980; Winfried SCHULZ, « Der Geist des Konzils als Interpretationsmaxime der kanonischen Rechtsordnung? Zur Auslegung der kodikarischen Interpretationsregeln », dans *Apollinaris*, 55 (1982), 449-460.

Environ sept ans plus tard, j'ai de nouveau rencontré cet évêque. Il m'a dit que notre rencontre l'avait mis au défi. Il y avait songé et avait ensuite décidé de constituer le conseil diocésain de pastorale. Les membres se rencontrent maintenant régulièrement pour discuter des questions importantes dans le diocèse. Ils avaient récemment discuté de l'avenir des écoles dans le diocèse. Ils avaient découvert qu'il n'y avait ni maître, ni directeur, ni étudiant dans le conseil. Il dit : « Nous avons cru qu'il nous fallait inviter ces personnes, premièrement, pour les entendre et nous avons donc remis le sujet à une réunion ultérieure. Nous les avons réellement écoutés, ce qui nous a permis de rendre une décision informée qui fut acceptée par tous ». Le conseil de pastorale avait aidé l'évêque à rédiger des lettres pastorales en lui suggérant des sujets, un contenu, un style, etc., et elles furent donc bien reçues dans son diocèse. Il avait tiré profit du conseil diocésain de pastorale pour l'aider à rédiger son rapport *ad limina*. Plutôt que de produire un rapport sans intérêt, cela fut l'occasion pour le diocèse de faire le bilan et de voir où ils allaient. Il mentionna que depuis son éveil, ses visites de paroisses avaient pris une toute nouvelle dimension. Ce n'était plus autant l'occasion d'une inspection des registres financiers et autres, mais beaucoup plus l'occasion de rencontrer les gens et découvrir où ils sont et quelles solutions ils entrevoient. Il admit aussi qu'il avait dû surmonter sa peur initiale de ce qu'il pouvait rencontrer. Le « changement de vitesse » en lui, du sentiment qu'il devait toujours parler immédiatement et proclamer, à la décision d'écouter en premier, fut un défi personnel. En effet, il conclut, il avait été agréablement surpris de voir tous les talents dans sa communauté et l'énergie des gens qui avaient consenti à injecter de la vie dans le diocèse, une énergie qui l'avait aidé et soutenu dans son ministère. L'exemple raconte bien ce que j'ai tenté d'expliquer dans cet article.

Studia canonica 56 | 2022, 41-64
doi: 10.2143/STC.56.1.3290853

JUDICIAL PROCESS OR PASTORAL MERCY?

CRIMINAL LAW, CATHOLIC MORAL THEOLOGY, AND THE DILEMMA OF PUNISHMENT FOR THE OFFENDER

CRISTIÁN VILLALONGA*

SUMMARY — This essay explores how a misleading understanding of the dilemma of punishing the offender – which has spread among many members of the Roman Catholic Church – could explain the deficient institutional response to cases of sexual abuse in ecclesiastical contexts. The article analyzes factors that have contributed to structuring the judicial process and mercy as antithetical responses to those crimes, posing a complex dilemma regarding cases that must be resolved by the bishops, who are simultaneously judges and shepherds. In concrete terms, the inquiry proposes that a particular way of comprehending some matters of moral theology, and the incentives inherent to the bishops' complex institutional stance, would lead to the latter resolving that dilemma by favoring a response based in mercy towards the offender.

RÉSUMÉ — Cet essai explore comment une compréhension erronée du dilemme de la punition du délinquant – qui s'est répandue parmi de nombreux membres de l'Église catholique romaine – pourrait expliquer la réponse institutionnelle déficiente aux cas d'abus sexuels dans les contextes ecclésiastiques. L'article analyse les facteurs qui ont contribué à structurer le processus judiciaire et la miséricorde comme des réponses antithétiques à ces crimes, posant un dilemme complexe concernant les cas qui doivent être résolus par les évêques, qui sont simultanément juges et bergers. Concrètement, l'enquête propose qu'une manière particulière de comprendre certaines questions de théologie morale et les incitations inhérentes à la position institutionnelle complexe des évêques conduisent ces derniers à résoudre ce dilemme en favorisant une réponse fondée sur la miséricorde envers le délinquant.

* Assistant Professor, Pontificia Universidad Católica de Chile School of Law, Santiago, Chile. A Spanish extended version of this article appeared as a book chapter in Sofía BRAHM and Eduardo VALENZUELA (eds.), *La crisis de la Iglesia en Chile. Mirar las heridas*, Santiago, Ediciones UC, 2021, 53-96.

Introduction

"*We cannot leave them alone and hand them over to the lions. The Church is a mother who does not abandon her children, even when they have sinned seriously. Would you take your son who has committed a crime to court?*" That was the first reply I received a decade ago when speaking with a priest friend about the need for the Catholic Church to be proactive in punishing sexual abuse committed by clerics. The answer puzzled me, as it reflected confusion between mercy and the judicial process. By examining the institutional dynamics at work, this article tackles the question of why the Church did not enforce penal sanctions relative to these crimes. Specifically, I propose that penal adjudication is problematic for Christian culture. That discomfort, augmented by a misunderstanding of justice and mercy as disjunctive paths, raises a dilemma for those who must be simultaneously judges and shepherds. We shall see that a particular way of understanding moral theology led to resolving the dilemma by favoring mercy towards the offender. While scholarly literature has highlighted that a misunderstanding of the relationship between justice and mercy is problematic in canonical adjudication, the specific dynamics through which this may have influenced the lack of punishment for cases of sexual abuse have not been widely investigated.[1]

This inquiry differs from two other theses that have addressed the inadequate institutional response to cases of sexual abuse in ecclesiastical contexts. On the one hand, the paper proposes an alternative to the "rotten apples thesis," which explains sexual abuse and the absence of punishment by resorting to the action of small religious groups within the Church.[2] In principle, it seems highly unlikely that small groups which would have committed and covered up these crimes in concert were the leading cause of the absence of criminal enforcement in several countries throughout the West for more than seven decades. On the other hand, this interpretation also raises an alternative to scholarly accounts that emphasize dynamics such as clericalism, the ecclesiastical hierarchy, or the centrality of male officeholders.[3] There is insufficient evidence to conclude that these factors alone directly

1 Thomas SCHÜLLER, "Justice and Mercy: An Enigmatic Yet Crucial Relationship for the Application of Canon Law," in *Ecclesiastical Law Journal*, 20 (2018), 51-58.

2 Michael D. WHITE and Karen J. TERRY, "Child Sexual Abuse in the Catholic Church: Revisiting the Rotten Apples Explanation," in *Criminal Justice and Behavior*, 35 (2008), 658-678.

3 Marie KEENAN, *Child Sexual Abuse and the Catholic Church: Gender, Power, and Organizational Culture*, New York, Oxford University Press, 2011; Vivencio O. BALLANO, *Sociological Perspectives on Clerical Sexual Abuse in the Catholic Hierarchy. An Exploratory Structural Analysis of Social Disorganisation*, New York, Springer, 2019.

contribute to the Church's unresponsiveness on clerical sexual abuse. Instead, I will develop a thesis more adjusted to institutional aspects related to the issue of whether to punish these crimes.

I will first explain the clues that suggest the relevance of the dilemma of punishment for the offender. Second, I will address how the Church approached the problem of criminal prosecution until the mid-nineteenth century. Third, I delve into the factors that produced a response which excludes criminal enforcement. Finally, I explore how these factors could cause a defective institutional response, reinforced by modern psychology and secular litigation.

1 — *Beyond Legal Codes*

Both secular and ecclesiastical penal law have serious penalties (including custodial sentences in the most egregious cases) for crimes that involve sexual offenses. The 1917 Code of Canon Law condemned these crimes with severe penalties, and the instructions *Crimen sollicitationis* of 1922 and 1962 attempted to ensure that bishops would punish the solicitation of sexual favors in confession, the abuse of minors, and the practice of homosexuality (*crimen pessimum*).[4] The newly revised Book VI of the 1983 Code of Canon Law offers a period of prescription that is longer than many secular statutes of limitation; it also punishes the abuse of conscience and abuse of power, which are not routinely treated in secular law.[5] These canonical provisions are accompanied by an infrastructure that enables the prosecution of these acts.[6]

However, despite these canonical norms, there has been a scandalous reluctance to enforce them, at least throughout the second half of the twentieth century. Reports from the United States, the Netherlands, Germany, Australia, Ireland, and Chile indicate that punitive responses were avoided for decades, as bishops preferred psychiatric rehabilitation complemented with a change of ministry.[7]

4 John Paul II, Apostolic Letter m.p. *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30 April 2001, in *AAS*, 93 (2001), 737-739.

5 *Code of Canon Law: Latin-English Edition*, New English Translation, prepared under the auspices of the Canon Law Society of America, Washington, DC, Canon Law Society of America, 1999.

6 Canons 1400-1445 and 1717-1731.

7 United States Conference of Catholic Bishops, *The Nature and Scope of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States 1950-2002. A Research Study Conducted by the John Jay College of Criminal Justice*, Washington, DC, USCC,

In considering why this may have been the case, one must recall that the law is always applied by individuals who are subject to biases, institutional incentives, and cultural patterns of different origins.[8] So, to understand the inadequate institutional response to sexual abuse in ecclesiastical contexts, it is necessary to analyze the motivations of those who were called to decide whether to punish these offenses.

The inquiry into why ecclesiastical authorities did not enforce existing penal law is complex, since it is impossible to make a rigorous casual inference from the reports. Indeed, all the accounts at the aggregate level refer to a multi-causal phenomenon.[9] They also lack insight into the bishops' decision-making processes, since the researchers did not access their testimonies, or the latter were known only through judicial or press statements. Nonetheless, these reports provide some information that allows us to identify two potential causes of the inadequate institutional response: the complex institutional position of those who must apply sanctions, and their idiosyncratic ways of understanding mercy. Implicitly, these factors were referenced in the 2021 Apostolic Constitution *Pascite gregem Dei*, which promulgated a reformed penal law.[10]

1.1 — The Bishops' Institutional Position and Their Pastoral Bias

To understand the failed response to these crimes, we need to address the role of bishops and religious superiors, who are called to initiate necessary penal processes.[11] At the same time, they are also called to play a pastoral

2004; W. Deetman et al., *Sexual Abuse of Minors in the Roman Catholic Church. Extended Version*, Commission of Inquiry into Sexual Abuse of Minors in the Roman Catholic Church, Amsterdam, 2011; Harald Dressing et al., "Child Sexual Abuse by Catholic Priests, Deacons, and Male Members of Religious Orders in the Authority of the German Bishops' Conference 1946-2014," in *Sexual Abuse* (2019), 1-21; Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuses of Australia, *Final Report. Religious Institutions*, vol. 16, Book 2, 2017; Commission to Inquire into Child Abuse, Ireland, *Ryan Report*, 5 vols., Dublin, Stationary Office, 2009; Comisión UC para el Análisis de la Crisis de la Iglesia Católica en Chile, *Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2020.

8 See Lawrence Friedman, *Impact. How Law Affects Behavior*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2016.

9 Bettina Böhm et al., "Child Sexual Abuse in the Context of the Roman Catholic Church: A Review of Literature from 1981-2013," in *Journal of Child Sexual Abuse*, 23 (2014), 635-656.

10 Francis, Apostolic Constitution *Pascite gregem Dei*, 23 May 2021, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana.

11 Canons 1419-1420.

role in relating to both complainants and the accused.[12] Yet, while bishops and religious superiors have been trained as shepherds, many lack formation in penal law.[13] Moreover, other institutional variables led to judging having a significant moral burden, particularly under the 1917 Code. Firstly, the bishops' institutional stance offered few possibilities to share the responsibility of judging. On the one hand, dioceses and congregations are highly hierarchical organizations, making it difficult for them to distribute the decision-making process before or during the first instance of a sanctioning procedure. Any delegation of powers that they could carry out to conduct specific judicial procedures falls on the judicial vicar, who is usually hierarchicly subordinate and constitutes the same court with the bishop for all purposes.[14] At the same time, dioceses and congregations have a high degree of decentralization at the national or sub-national level. This decentralization has allowed for the vitality of dioceses and different religious institutes, but their link with the Holy See has traditionally been limited to enable the latter to carry out effective disciplinary control.[15]

Secondly, the possibility of sharing information regarding these crimes is minimal. Until recently, these matters have been considered under pontifical secrecy.[16] So, bishops and religious have been quite alone before God and their consciences in the face of addressing sexual crimes appropriately.

These difficulties have not gone unnoticed by the Holy See, as the Instructions *Crimen sollicitationis* of 1922 and 1962 demonstrate. These documents explicitly adjusted some procedural rules so that the bishops could act as delegates of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith and not in the exercise of their own judicial office. For this reason, bishops were obligated to inform the Congregation about each charge they received. However, the circulation of these instructions was minimal; for example, they

[12] Canons 369, 375 and 376. Javier BELDA INIESTA, "El obispo entre pastor y juez en el *ius antiquum*," in Francisco José ARANDA SERNA et al. (eds.), *Justice, Mercy and Law. From Revenge to Forgiveness in the History of Law*, Murcia, Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2018, 27-52.

[13] On the theological roots of the dual role of bishops, see Pedro LOMBARDÍA, "La sistemática del Codex y su posible adaptación," in *REDC*, 16 (1961), 222-226.

[14] *Codex iuris canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papæ XV auctoritate promulgatus*, Typis polyglottis Vaticanis, 1917, English translation E.N. PETERS (ed.), *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law*, San Francisco, Ignatius Press, 2001, c. 1573.

[15] Roger FINKE and Patricia WITTBERG, "Organizational Revival from within: Explaining Revivalism and Reform in the Roman Catholic Church," in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39, no. 2 (2000), 154-170.

[16] John BEAL, "The 1962 Instruction Crimen sollicitationis: Caught Red-Handed or Handed a Red-Herring?" in *StC*, 41 (2007), 199-236.

were never published in the *Acta Apostolicae Sedis*. Consequently, although the latest version of the instruction remained in force until 2001, the Congregation received few complaints in this way, and bishops tended to treat such allegations under the general rules of the Code of Canon Law. [17]

1.2 — Idiosyncratic Views on Mercy

The reports also provide background information on different outlooks on mercy which could have affected the ecclesial commitment in searching for justice. In some manifestations, they constitute an ethos that guided certain dioceses and congregations when receiving allegation of sexual abuse.[18]

First, we can identify a bishop's pastoral attitude towards the offending cleric, which constitutes a protective bond over the latter. This protection includes the possibility that the accused cleric may accede, after the bishop knows the crime, to confession and penance. The report on Australia, for example, states that the deep loyalties between bishop and accused priest resulted in allegations of abuse being treated solely from the perspective of the moral rehabilitation of the offender.[19]

Second, there are accounts of abusers who appealed to God's mercy to evade legal responsibility. The 2010 report issued by John Jay College concerning the United States shows that some abusers contended that they were only responsible before the Lord. Consequently, sacramental reconciliation expunged any punitive responsibility, be it canonical or secular. This justification, usually complemented with references to fallen nature as human beings, was alternated with other types of arguments directly pointing to the role of the shepherds who should discipline them, such as abandonment by the hierarchy or lack of proper formation.[20]

The Chilean case report describes a culture of abuse and cover-up, characterized by a lack of attention to victims. This culture manifested itself through negligence regarding victims and even deliberate attempts to hinder the disciplinary process at the ecclesiastical and secular levels. Instead, there

[17] Ibid., 227. John Paul II, *SST*, 737-738.

[18] E.g., United States Conference of Catholic Bishops, *The Nature and Scope of Sexual Abuse*, 91-93.

[19] Royal Commission, *Final Report*, 232-233.

[20] Karen J. Terry et al., *The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2010*, A Report Presented to the United States Conference of Catholic Bishops by the John Jay College Research Team, Washington, DC, United States Conference of Catholic Bishops, 2011, 107-113.

was a concept of forgiveness that addressed complaints only through the sacrament of reconciliation, rehabilitation, and the transfer of clergy.[21]

Due to the reports' methodological limitations, it is difficult to determine the weight of the bishops' institutional stance and idiosyncratic views on mercy among the different causes of an inadequate response to cases of sexual abuse. However, based on these elements' persistence in the reports from several countries, it is reasonable to affirm that they have played a significant role. Bishops are uncomfortable judging, especially when it comes to fellow clerics. Faced with the dilemma of whether to punish the offender, they have tended to take an approach that circumvents the penal process.

2 — *Moral Theology and Judicial Process in Legal History*

Theological considerations have played a leading role in the judicial process's organization throughout Western history.[22] To a significant extent, this influence has materialized from the moral burden of the act of judging, and the tension between justice and mercy. A brief historical look at them can illustrate this dilemma's relevance in the ecclesiastical response to cases of sexual abuse.

Christian culture has historically exhibited an aversion to judgment. Different expressions of the gospel such as "do not judge and you will not be judged" (Luke 6:37), and "let any one of you who is without sin be the first to throw a stone" (John 8:7), remind us that we risk our soul when we judge. These passages imply that only God is the true judge. By assuming a jurisdictional function, human beings enter a terrain that exceeds mere individual capacities. Not surprisingly, the biblical judge's paradigmatic figure – King Solomon – acquired the wisdom to discern by God's gift (Kings 3:9). For those who exercise judgment by merely human authority, there is always the danger of making a mistake causing grave injustice to others, jeopardizing their salvation.

As a counterpart, the New Testament proposes mercy towards the offender.[23] This is not related to a renunciation of the law's authority. Instead, it is a manifestation of love for neighbor and a commitment to searching for his

[21] Comisión UC, *Comprendiendo la Crisis de la Iglesia en Chile*, 39-40.

[22] E.g., Mathias Schmoeckel, "Procedure, Proof, and Evidence," in John Witte, Jr. and Frank Alexander (eds.), *Christianity and Law. An Introduction*, New York, Cambridge University Press, 2008, 143-162.

[23] There was an analogous call in the Jewish tradition, which elevated compassion to a significant moral duty. See Michael Welker, "The Power of Mercy in Biblical Law," in *Journal of Law and Religion*, 29, no. 2 (2014), 230.

soul's salvation. Sometimes, this appears as an alternative to judgment for having broken the law, as when Christ forgives the adulterous woman (John 8:1-11). In other situations, this appears as a call for mutual forgiveness to avoid conflict between brothers, which is associated with God's forgiveness ("forgive our trespasses as we forgive those who trespass against us") (Matthew 6:12). In still others, mercy is manifested through the father who welcomes the prodigal son (Luke 15:11-32) or the good shepherd who leaves the flock to search for the lost sheep (Luke 15:1-7).

Thus, the decision to judge has an overwhelming moral burden in Christian culture. As historian James Q. Whitman describes, pre-modern societies looked for means to mitigate the judge's responsibility, either because of the risk of revenge in communities with weak authority or the possibility of a spiritual sanction. Legal history offers different mechanisms designed to grant moral comfort in criminal adjudication: transform the trial into a collective activity, force others to assume all or part of the decision, introduce chance, or deny the judge's agency at the discursive level.[24]

The need for mechanisms that mitigate the responsibility to judge was a universal phenomenon in pre-modern societies. Nevertheless, Christian culture amplified such a moral burden. At first, Christianity saw criminal judgment as harmful. Only from Saint Augustine of Hippo did it gradually accept that secular jurisdiction was a lawful task if that office was fulfilled as an agent of God, with a strict adherence to justice. But even from these new parameters, the Christian-medieval culture developed a significant degree of anxiety about the possible punishment of the innocent, especially when there was uncertainty about his guilt caused by a lack of evidence.[25] This explains the great diffusion of ordeals at the beginning of the Middle Ages, consisting of natural tests such as the healing of burns resulting from boiling water. In the context of Christian-Germanic religious syncretism, ordeals served as means of moral comfort that prevented the judge from bearing the trial's responsibility alone. According to Whitman's claim, this anxiety grew when the Church prohibited priests' participation in ordeals around the twelfth century, fostering the emergence of new types of moral comfort in trial. Thus, while England established trial by jury to delegate the decision to the people, continental Europe instituted a highly formalized inquisitorial judicial procedure, which accepted confession through torture.[26]

24 James Q. WHITMAN, *The Origins of Reasonable Doubt. Theological Roots of the Criminal Trial*, New Haven, Yale University Press, 2008, 9-25.

25 Ibid., 27-50.

26 Ibid., 51-90. John H. LANGBEIN, "Torture and Plea Bargaining," in *University of Chicago Law Review*, 46 (1978), 4-7.

As the papacy consolidated its political power between the eleventh and twelfth centuries, the Church became a semi-bureaucratic institution, with authority in the field of administration of justice. Thus, the late medieval canonists faced the need to reconcile justice and mercy to address the new ecclesiastical functions.[27] This became a central topic in crafting canon law as an independent discipline. In the texts from the beginning of this period, written by authors such as Ivo de Chartres or Alger de Liège, the tension between justice and mercy was resolved in favor of the latter, since they considered that the Lord's call to be benevolent should prevail. However, in Gratian's Decree (ca. 1140), we find a treatment that articulates both virtues in a synchronic way. In this, justice comprised the rule, and the possibility of mercy that tempers the law's rigor was an exception.[28]

A series of intellectual commitments made the conciliation between justice and mercy possible, echoing the articulation between pastoral mission and jurisdictional work. Ivo de Chartres and Gratian considered the dispensation as an interpretive criterion of the general law, which allowed one to excuse the fulfillment of certain obligations when they could lead to unjust situations in a specific case.[29] On a philosophical level, this had its correlation in Saint Thomas Aquinas' reaffirmation of *epikeia*.[30] In no case did dispensation undermine the legal order, since it was always oriented towards justice.[31] Thus, the gloss on Gratian's Decree formulated by Johannes Teutonicus clarified that "unjust mercy is not mercy."[32] Similarly, a dispensation did not mean a mere easing of punishment for humanitarian reasons. When asked about the responsibility of a judge to sentence to death, the gloss of the Gratian's Decree explained: "it is the law that has condemned, not the judge."[33]

In a similar vein, the Church carried out institutional adjustments to allow the delicate balance between justice and mercy to subsist. On the one hand, the judicial practice recognized a limited realm; meanwhile, mercy could be

27 Harold J. BERMAN, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983, 113-118.

28 Laurent MAYALI, *Justice and Mercy in Medieval Canon Law*, unpublished manuscript, 2018, 5-6.

29 Stephan KUTTNER, *Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law*, Latrobe, PA, Archabbey Press, 1960, 55-63.

30 Saint Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, vol. III, Part II-IIae – Question 120.

31 Eduardo BAURA, *La dispensa canonica dalla legge*, Milan, Giuffrè, 1997, 7-33.

32 Johannes TEUTONICUS, *Glossa ordinaria*, D. 45 c. 14, in MAYALI, *Justice and Mercy*, 7.

33 GRATIAN, *The Treatise on Laws* (*Decretum DD. 1-20*) *with the Ordinary Gloss*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1993, 32.

expressed in a different sphere through sacramental confession that reconciled the sinner with the Lord and reintegrated him into communion with the faithful. Accordingly, the Church employed mercy both in matters outside the law and regarding offenses punished by the law.[34] Several of the great canonists of this period, such as Ivo de Chartres, Gratian, and Saint Raymond of Peñafort, paid particular attention to penitential practice and wrote texts on the subject.[35] On the other hand, the confessing priests received an intellectual preparation from a version of moral theology integrated with dogmatic theology and canon law, which provided a framework to grasp the subtle links and distinctions between crime and sin.[36]

Both the need for moral comfort and reconciling justice and mercy were present in how the Church approached sexual crimes. The best-known case in this regard is the Tribunal of the Inquisition. From the middle of the twelfth century, the papacy gradually established different forms of this court throughout France, Aragon, Rome, Spain, Portugal, and Latin America. These courts learned about matters related to dogmatic purity and the persecution of heresy, and they assumed responsibility for the punishment of certain offenses of a sexual nature, being more lenient than the ordinary courts that had jurisdiction over these behaviors.[37] Inquisitorial courts had jurisdiction over sexual crimes in which religious and clerics were involved. This removed these matters from the jurisdiction of bishops and religious congregations and placed them with an independent body unrelated to local ecclesiastical communities. Although using a series of procedural practices that are reprehensible today, such as torture, the Inquisition sought to deal with evidentiary uncertainty. In the same way, this organized an efficient group of counsels on the most complex moral and legal subjects. Finally, through the

[34] Atria A. Larson, "Punishment and Reconciliation in This World and the Next: The Relationship between the Penitential Discipline of the Church and Reconciliation with God in the Twelfth Century," in Judith Hahn and Gunda Werner (eds.), *Mercy and Justice. A Challenge for Contemporary Theology*, Leiden, Brill, 2020, 105-106; Christoff Rolker, "Ivo of Chartres' Pastoral Canon Law," in *Bulletin of Medieval Canon Law*, 25 (2006), 114-145.

[35] Bruce C. Brasington (ed.), *Ways of Mercy: The Prologue of Ivo of Chartres Edition and Analysis*, Munster, Lit Verlag, 2004; Atria Larson, *Gratian's Tratctatus de Penitentiae (Decretum C.33 q.3)*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 2016; San Raymundo De Peñafort, *Summae poenitentia et matrimonium*, Farnborough, Gregg Press, 1967.

[36] Leonard E. Boyle, "Summa confessorum," in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales: Définition, critique et exploitation*, Louvain, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1982, 227-237.

[37] Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, Einaudi, 1996.

Dominican and Franciscan friars who predominated among its ranks, the Inquisition devoted significant effort to persuade the accused cleric to acknowledge his errors or faults and to seek sacramental absolution.[38]

3 — *Revisiting the Dilemma of Punishment in the Modern Church*

Various developments in canon law and moral theology in the first half of the twentieth century accentuated the dilemma of punishment, which the Church resolved with relative consistency between the twelfth century and the mid-nineteenth century. Three phenomena are relevant to the prosecution of sexual crimes in ecclesiastical contexts: a) the consolidation of the figure of the judge-pastor with broad discretionary powers, b) the way by which moral theology manuals oriented their stance on sexual sins, and c) the currents of high moral theology that weakened an objective understanding of natural law, favoring an anti-punitive outlook. Together, these phenomena produced a result that they could not have caused independently, transforming the previous institutional ethos in this sphere.

3.1 — Who Judges or Forgives? Towards the Prominence of the Judge-pastor

Facing tensions with the modern world, the Church reformed penal law with the 1917 Code. It reinforced the jurisdiction of the bishop and superiors of religious congregations, following a practice dating from the apostolic tradition.[39] However, this hindered the prosecution of clerical sexual abuse and gave a significant degree of discretion to bishops and superiors, while evidencing a distrust of collaboration with secular authorities.

In the first place, the Church and secular authorities entered into conflict over the increasing limitations to ecclesiastical jurisdiction. Towards the first part of the nineteenth century, both the Catholic Enlightenment and political liberalism observed with criticism the practices of the Inquisition, which led to its abolition. This tribunal only survived as part of a distant court of appeal

[38] Ibid. Jacques CHIFFOLEAU, "Avouer l'inavouable. L'aveu et la procédure inquisitoire," in Renaud DULONG (ed.), *L'aveu, histoire, sociologie, philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 57-97.

[39] Auguste BOUDINHON, "Ordinary," *The Catholic Encyclopedia*, vol. 11, New York, Robert Appleton Company, 1911, 284.

within the Roman Curia, disappearing as a judicial structure that extended its presence in southern Europe and Latin America.[40] Furthermore, new political regimes eliminated judicial immunity for clerics in England, France, the United States, and Latin America, remaining an exception in Spain and Ireland.[41]

In response to this conflict, the Church defended its canonical jurisdiction. Pope Pius IX condemned as anathema the proposal to abolish clerics' judicial immunity, and subsequent pontiffs made similar statements.[42] The 1917 Code incorporated provisions to ensure that only ecclesiastical courts tried clerics. For example, it declared that clerical immunity was an inalienable right and established sanctions for those who tried to force clerics to appear before the secular authorities.[43]

Second, the bishop's role as judge-pastor privileged his discretionary powers, placing the burden of judging squarely on his shoulders. Even though others could eventually intervene in the investigation and processing of the canonical criminal process, such as the judicial vicar and the promoter of justice, they lacked sufficient autonomy to serve as a check to the bishop. On the contrary, they were usually diocesan priests who exercised their offices in a delegated manner. They also lacked immobility and were inserted within a highly hierarchical structure in their appointment and other aspects of their office's exercise and religious life.[44] Meanwhile, the possibility of appeal was mediated by the bishop's intervention. The Code did not admit an appeal against the bishop's interlocutory sentences, which could stop the process indefinitely without reaching a verdict.[45]

Furthermore, the Congregation for the Doctrine of the Faith offered minimal means of reviewing its jurisdictional work.[46] As seen above, the instructions *Crimen sollicitationis* of 1922 and 1962 sought to convert bishops into delegates of the Congregation to address these crimes, obligating them to report complaints and significantly reducing their discretion. However, in

[40] Francisco BETHENCOURT, *The Inquisition: A Global History 1478-1834*, New York, Cambridge University Press, 2009, 416-439.

[41] John Emmanuel DOWNS, *The Concept of Clerical Immunity*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1941.

[42] A. MOTILLA, "Privilegio del fuero," in Javier OTADUY, Antonio VIANA, and Joaquín SEDANO, *Diccionario general del derecho canónico*, vol. VI, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2012, 479-480.

[43] *CIC*/17 cc. 120, 123, 1553 and 2341.

[44] Eduard EICHMANN, *Manual de derecho eclesiástico*, Tomo II, Barcelona, Bosch, 1931, 325-326.

[45] Ibid., 331, 403.

[46] Ibid., 332-334.

practice, these documents were scarcely disseminated. The bishops continued to hear most of these cases under the general penal procedure established by the Code of Canon Law. [47]

When studying the judicial procedure established in the 1917 Code, it is possible to see the significant degree of control that bishops had in addressing alleged sexual abuse. Before the formal start of the judicial process, they received the complaint, could question the accused, decided whether to conduct an investigation, and whether it should be secret.[48] If there was insufficient evidence to initiate an investigation, they could archive the case, keeping the alleged offender under supervision.[49] With similar discretion, bishops could use alternative or complementary solutions to the criminal process, like resorting to reprimands and warnings.[50] Bishops could suspend the cleric from his ministry *ex informata conscientia* (without judicial process and justified only before his conscience) to avert scandal and adverse civil laws.[51] In all these decisions, the bishop had to eschew the use of extreme and hasty penalties. Instead, he had to employ a paternal attitude that considered the clergy under his care as sons and brothers, whom he had to guide to desist from vice and move towards virtue.[52]

Once a bishop issued a decree to initiate an ecclesiastical trial, he still had broad discretionary powers.[53] For example, the bishop could order the cleric's momentary separation from his community and his supervision during the process.[54] He could also remove him or invite him to resign to prevent scandal, after the proper consultation.[55] But, the application of canonical criminal law is the most illustrative of the discretionary powers at the judicial level.

To condemn the accused, the bishop had to reach certainty of guilt based upon the evidence rendered in court, assessed according to sound rational judgment. He was empowered to moderate the sanctions' severity, when the penalties were not mandatory.[56] Even for crimes in which the penalty was mandated by law, the bishop could prudentially apply sanctions in certain circumstances. Thus, according to canon 2223 § 3, he was entitled to

[47] Supra, note 18.
[48] *CIC*/17, cc. 1936, 1939, and 1941-1942.
[49] Ibid., c. 1946.
[50] Ibid., cc. 658-660, 1947-1952, 2214, 2193.
[51] Ibid., cc. 2186, 2187, 2188. By the way, this rule contains exceptions in this area, such as the crime of abduction of minors (c. 2354).
[52] Ibid., cc. 2193, 2214.
[53] Ibid., c. 1954.
[54] Ibid., cc. 1957-1958.
[55] Ibid., cc. 2147, 2148, 2151, 2154, 2158.
[56] Ibid., c. 2223 §§ 1, 2.

"1) defer the application of the penalty to avoid further damage, 2) not inflict the penalty if the offender has perfectly amended and repaired the scandal, or has been sufficiently punished, or it is foreseen that it will be punished by the penalties sanctioned by the civil authority, and 3) reduce the determined penalty, or substitute it for some penal remedy, or impose some penance, if the offender has already been amended, or has been punished by civil authority […]".[57] Only the insistence of a third party interested in the process or the common good could change this criterion.[58]

The bishop's authority not to apply penalties ordered by law meant a radical shift in the articulation between justice and mercy which had been dominant since Gratian. At first glance, canon 2223 § 3 seems to be an extension of the dispensation in the medieval tradition. However, like many other passages of the 1917 Code, this one reflects an affiliation with modern legal culture, seeking to standardize the rules with formalistic techniques and deepen the differentiation between legal and moral reasoning.[59] While the medieval canonical tradition understood the dispensation as an exceptional interpretive criterion that allowed one not to apply the law's rigor for the benefit of justice, canon 2223 emphasizes the ecclesiastical judge's power. This provision employed a different legal technique and a distinct way of conceptualizing the authority to exempt compliance with the law, with significant practical projections. In the concrete definition of the canon mentioned above, there was not a long list of jurists who explained the criteria to justify a certain elasticity in the search for justice, as had occurred previously in the canonical tradition.[60] On the contrary, canonical literature after 1917 was limited to exegetically describing the bishop's discretionary powers in this matter.[61]

Considering the bishops' jurisdictional and discretionary powers, the pastor-judge's figure constituted the axis of the ecclesiastical justice system established in 1917. Despite its centrality, this figure lacked the necessary

[57] Ibid., c. 2223 § 3.

[58] Ibid., c. 2223 § 4.

[59] Giuseppe DALLA TORRE, "Il Códice di Diritto Canónico," in Gianni LA BELLA (ed.), *Pio X e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 2003, 321.

[60] Until the end of the nineteenth century, the literature maintained exceptional and casuistic standards for the dispensation, which problematized the legitimacy of the bishop's authority to dispense from universal laws. See, e.g., Justo DONOSO, *Instituciones de derecho canónico*, Friburgo, Herder, 1909, 83-84, 170-172.

[61] E.g., Stanislaus WOYWOD, *The New Canon Law. A Commentary and Summary to the New Code of Canon Law*, New York, Joseph F. Wagner, 1918, 15-16, 351-352; Matthew RAMSTEIN, *A Manual of Canon Law*, Hoboken, NJ, Terminal Printing & Pub. Co., 1948, 679; Callistus SMITH, *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, New York, J. F. Wagner, 1948, 463; EICHMANN, *Manual de derecho eclesiástico*, 485.

means of moral comfort in judging. The bishops could not delegate the decision-making process to offices with a significant degree of autonomy to allow them to distribute responsibility. Meanwhile, the norms that ordered their actions as representatives of the Congregation for the Doctrine of the Faith had little practical application, and appeals to the Congregation could hardly serve as an effective check due to geographical distance. In the same light, his discretionary powers thwarted the bishop from resorting to the denial of agency in the ruling. Hence, the dispensation lost the legal contours drawn by the medieval canonists, who crafted it as an exceptional response for centuries. All those factors made it difficult for the bishops to deal with the moral burden in the trial, which is decisive within Christian culture.

3.2 — The Conceptualization of Sexual Sin in Moral Theology

A series of deficiencies in the description of criminal conduct in canon law also contributed to the treatment of sexual abuse solely through the penitential path. The 1917 Code avoided describing behaviors that constituted criminal offenses and structured its exposition of criminal law by associating certain crimes with their sanctions. As a result of this omission, canon law texts referred to the description of these behaviors in moral theology texts.[62] This reinforced the penitential logic in responding to cases of sexual abuse, introducing a series of problems of moral theology in judicial decisions. The way of presenting the sins against the sixth and ninth commandments, contained in the manuals of the early twentieth century's moral theology, produced some distortions regarding understanding certain sexual crimes, which had consequences for their judgment.

During the first half of the twentieth century, most manuals of moral theology addressed seminarians. These discarded the speculation proper to moral philosophy and dogmatic theology found in previous authors within this genre, such as Saint Alphonsus Liguori and Peter Dens.[63] Thus, this new literature disseminated a rudimentary interpretation of Aristotelian-Thomistic ethics using concepts such as causality and natural order, which served as the basis for a deductively applicable system of moral theology based on general premises.[64]

[62] RAMSTEIN, *A Manual of Canon Law*, 705.

[63] Alfonso María DE LIGORIO, *Theologia moralis*, Rome, Sumptibus Remondinianis, 1767; Peter DENS, *Theologia moralis et dogmática* [1790], 8 vols., Dublin, Richardi Coyne, 1832.

[64] John A. GALLAGHER, *Time Past, Time Present. An Historical Study of Catholic Moral Theology*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1993, 37-41.

These texts characterized all actions against the sixth and ninth commandments as acts of a disorderly appetite which, having unduly yielded concupiscible pleasure, were impure. To maintain a systematic exposition, they presented sins related to lust as attacks on the natural order or against procreation and the proper care of the offspring as the foundation of the social order, distinguishing them from sins that contravene justice and charity.[65] In this light, the manuals resembled the criminal legislation of the period, which considered sexual crimes as offending against the order of the family and public morality. Such behaviors possess distinct characteristics regarding their voluntariness, forms of materialization, and eventual harmful consequences. These involved dissimilar conducts, like dressing and reading books to kidnapping and rape, which could not be associated with an alternative paradigm, such as individual freedom or harm to third parties.

This characterization refers to a particular form of presenting these sins conceptually, not to a total absence of consideration to the victim or a marginal reference to justice. The most relevant texts of the period (e.g., those of Thomas Slater and Antony Koch in English, and Juan B. Ferreres in Spanish) dedicate extensive passages to the damage that sexual sins inflict on society, occasionally referring to the relaxation of the offender's moral conscience or the harm done to the sacred character of the body as a temple of God.[66] Those manuals also indicate that, when clerics execute them, these sins also violate the vows of chastity.[67] However, these texts do not demonstrate an appreciation of sexual crimes having consequences for third parties, except for some rules on restitution to the victim.[68] In this case, the manuals dealt with penitential satisfaction following the logic of the social order, observing the responsibilities for the offspring or the damage to the victims' honor according to their social position.[69] One can

65 Ibid., 116-119.

66 Thomas SLATER, *A Manual of Moral Theology for English-speaking Countries*, London, Benziger Brothers, 1908, vol. 2, 324-339; Antony KOCH, *A Handbook on Moral Theology*, vol. 2, St. Louis, MO, B. Herder Book Co., 1921, 74-77; Juan B. FERRERES, *Compendio de teología moral*, Barcelona, Eugenio Subirana, 1923, vol. 1, 370-372.

67 SLATER, *A Manual of Moral Theology*, vol. 2, 654; KOCH, *A Handbook on Moral Theology*, vol. 5 (1924), 439.

68 By contrast, prior moral theology framed penitential restitution of these sins within a problem of justice. E.g., J.C. DEBREYNE, *Mœchialogía. Tratado de los pecados contra el sesto y noveno mandamientos del decálogo, y de todas las cuestiones matrimoniales*, Barcelona, Imprenta de Pons, 1854, 67. The absence of justice within the conceptual construction gradually changed from the mid-twentieth century. E.g, Antonio ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, 437-457.

69 KOCH, *A Handbook on Moral Theology*, vol. 5, 433-442.

conclude that these texts did not consider the intrinsic damage that sexual crimes caused to victims.

This reductionist insight on sexual sins requires some clarification. The manuals clearly consider such behaviors to be an attack on the natural or social order, unlike sins against justice, whose severity depends on the harm caused to the victim. That is why most sins against the sixth and ninth commandments are mortal.[70] That stance was an inadequate interpretation of Saint Thomas Aquinas's thought, because he explicitly treats moral action in a unitary way, analyzing the sins of lust as trespasses also against the virtues of justice and charity.[71]

Other omissions within this literary genre were produced by its excessive didactic synthesis. They are related to overemphasizing those elements that agglutinate these sins and explaining very marginally or ignoring other features. For example, when dealing with rape and kidnapping, their description emphasized physical violence without addressing moral coercion.[72] Similarly, some manuals relativized the offender's guilt in the sin of seduction, transferring part of the responsibility to the seduced woman.[73] There is no systematic treatment of sexual abuse of minors, and the description of statutory rape is somewhat exhausted in what today we would call an ordinary rape. At least in these texts, there were very brief passages that could refer obliquely to abuses as a lack of charity, such as the quote from Saint Matthew's Gospel on giving occasion for another to sin. But, in any case, sexual abuse was not substantially covered.[74]

3.3 — New Developments in Moral Theology

Finally, some twentieth century currents in moral theology contributed to the lack of an adequate institutional response. On the one hand, some of these doctrines accentuated the importance of contextual elements in weighing the illegality and seriousness of sin, diminishing the significance of both an objective law known by natural reason and legal norms. On the other hand, several authors of the period widely disseminated the freedom to disagree with magisterial teaching, especially related to sexual morality. These

[70] SLATER, *A Manual of Moral Theology*, vol. 2, 325. FERRERES, *Compendio de teología moral*, vol. 1, 372.

[71] E.g., Saint Thomas AQUINAS, *Summa Theologiae*, Parte II–IIae, Question 154, art. 12.

[72] SLATER, *A Manual of Moral Theology*, vol. 2, 329. ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares*, 444-447. FERRERES, *Compendio de teología moral*, vol. 1, 379-380.

[73] KOCH, *A Handbook on Moral Theology*, vol. 5, 436.

[74] Ibid., vol. 5, 48-51. FERRERES, *Compendio de teología moral*, vol. 1, 229.

new developments in moral theology altered the ecclesiastical authorities' standpoint regarding the prosecution of sexual crimes.[75]

After the Second World War, theologians and intellectuals addressed the need to renew the traditional categories of moral theology, under the heading of "situation ethics." Authors such as the Germans Joseph Fuchs and Ernst Michel, the American Episcopalian Joseph Fletcher, and the Dutch Walter Dirks stand out within this trend, which called into question aspects of traditional moral theology, such as the idea of human nature as the basis of a universal Christian morality.[76] In doing so, these authors were moved by the ethical dilemmas of the war and the profound technological and social changes of the period; they were also influenced by theological developments that questioned the dominance of neo-Thomistic thought.[77] In this regard, Bernard Häring's *The Law of Christ* stands out, rejecting the legalism of traditional natural law, proposing the figure of Christ and his grace as the center of moral theology, and considering the person's historic character over the idea of human nature.[78] Karl Rahner's writings also exerted a considerable influence, introducing existentialist personalism into moral theology.[79]

It is important to underscore some aspects of situation ethics. In the first place, this current rejected the legalistic normativism with which it characterized traditional moral theology. As an alternative, situation ethics asserted that the law should be considered an instrument that allows advancement towards God. Situation ethics attacks traditional Catholicism which, it held, reduces the Christian message to rigid legal categories, often presented in a Pharisaical way.[80]

Secondly, situation ethics relativized the value of an objective human nature and proposed some alternative keys projected when judging. On the one hand, this current argued that compliance with moral and legal mandates could only be appreciated casuistically considering contextual elements. But, its understanding of ad hoc analysis went beyond applying an objective natural law to concrete cases, as in classical thought. Instead, some authors

75 BENEDICT XVI, "La Chiesa e lo scandalo degli abusi sessuali," in Livio MELINA and Tracey ROWLAND (eds.), *Chiesa sotto accusa. Un commento agli appunti di Benedetto XVI*, Siena, Cantagalli, 2020, 21-41.

76 James T. LANEY, "The New Morality and the Religious Communities," in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 387 (1970), 14-21.

77 GALLAGHER, *Time Past, Time Present*, 171.

78 Bernard HÄRING, *The Law of Christ. Moral Theology for Priests and Laity*, 3 vols., Westminster, The Newman Press, 1963.

79 Karl RAHNER, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York, Herder, 1982.

80 GALLAGHER, *Time Past, Time Present*, 228-229.

redefined the determination of moral good according to historical and factual conditions. For some theologians, various mandates related to social justice or sexual morality constituted social constructions determined by the contingent reality. Hence, contextual and intersubjective considerations determined natural law, which ceased to have a univocal character.[81] On the other hand, situation ethics also emphasized the intentionality of moral action. Such an insight relegated the law and moral mandates to the background, replaced by attention to psychological motivations.[82]

Lastly, situation ethics elaborated what Karl Rahner critically referred to as a mystique of sin and redemption. It minimized a person's ability to fulfill his or her moral duties, focusing their analysis on the notion of sin. This affirmation would conclude that the only thing left in the face of the persistence of sin is God's merciful forgiveness.[83] This matched other theological developments that qualified redemption as substantial change at an ontological level, consisting of the complete creation of a new life.[84]

However, situation ethics was not the only trend that made the traditional judgment parameters more flexible. Other theories, such as proportionalism, relativized the existence of intrinsically evil acts. In this trend, the evil or goodness of a wide variety of actions was not determined by absolute norms but dependent on the agent's purposes, the circumstances surrounding the behavior, and the consequences.[85] Proportionalism used the double effect principle as the primary tool to analyze whether a behavior prevented a greater evil.[86] This introduced consequentialist considerations into when deciding whether to judge, as it was necessary to determine if it were harmful to apply sanctions.

Theological dissent began to spread regarding the socioeconomic perspective proposed by John XXIII's 1961 encyclical *Mater et Magistra*. It was more broadly disseminated in response to Paul VI's 1968 encyclical *Humanae vitae* and its prohibition of artificial contraception. Moral theologians who

[81] Mark GRAHAM, *Josef Fuchs on Natural Law*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2002, 111-240.

[82] GALLAGHER, *Time Past, Time Present*, 208, 230, 258

[83] Ibid., 230.

[84] For that thesis on Fritz Tillman, see James F. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences*, New York, Continuum, 2010, 62-63.

[85] Germain GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1: *Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983, chapter 6.

[86] Charles CURRAN, *Absolutes in Moral Theology?* Washington, DC, Corpus Books, 1968; Richard A. MCCORMICK, *Doing Evil to Achieve Good. Moral Choice in Conflict Situations*, Chicago, Loyola University Press, 1978.

ascribed to proportionalism, such as Charles Curran, argued that theological dissent was not only protected by Scriptures and the ecclesiology of the Second Vatican Council, but it was also a duty.[87] Furthermore, theological dissent addressed some teachings expressly supported by the ordinary magisterium, such as the prohibition of the practice of homosexuality and adherence to priestly celibacy. In this context, a certain degree of confusion about the limits of ecclesiastical authority emerged.[88]

While these theological currents did not condone sexual abuse, they formed an anti-punitive ethos that scrutinized traditional moral mandates and legal sanctions. By the mid-twentieth century, this ethos emphasized the mystique of redemption or consequentialist arguments to discard judgment. Meanwhile, theological dissent caused the erosion of ecclesiastical authority, turning different moral issues into an individual choice.[89] Although this trend in moral theology appeared first in German and American universities, its diffusion quickly spread an anti-punitive ethos throughout the Church.[90]

4 — *Contextualizing the Lack of Punitive Response and Its Reinforcement by External Factors*

Given the different twentieth century developments in canon law and moral theology, it is easy to understand the unresponsiveness of Church authorities regarding alleged sexual abuse in ecclesiastical contexts. These factors undermined the very core of penal adjudication, structured around an impartial judge applying legal norms to reach a dichotomous decision on punishment, making justice for victims.[91] The 1917 Code redrew the stance of the bishops and superiors who should judge, emphasizing their discretion and weakening the means that allowed them to deal with the problem of moral comfort in the enforcement of penal sanctions. On the other hand, the rudimentary teaching of moral theology of the first half of the twentieth century presented the sins against the sixth and the ninth commandments by minimizing the objective harm to the victim. Meanwhile, the new developments of high moral theology that appeared since 1950 led to questioning

[87] GALLAGHER, *Time Past, Time Present*, 262.

[88] GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1, chapter 36.

[89] BENEDICT XVI, "La Chiesa e lo scandalo degli abusi sessuali."

[90] GALLAGHER, *Time Past, Time Present*, 257-260.

[91] Martin SHAPIRO, *Courts. A Comparative and Political Analysis*, Chicago, The Chicago University Press, 1985, 1.

the legitimacy of punishment and uncertainty about the criteria that should be applied in matters of sexual ethics. These phenomena transformed part of the Church's ethos in only a few decades, altering the answer to questions about who, what, and under what parameters to judge.

Various elements of the reports on sexual abuse in ecclesiastical contexts within the Church demonstrate this interpretation's plausibility. For example, they highlight the willingness of bishops and superiors to treat the offender as a brother whose course should be amended rather than punished (as in Australia), and the offenders' reference to penitential redemption as the only way to handle these crimes (United States).[92] There is a marked lack of attention towards victims. Additionally, the abovementioned critical juncture coincides with the data's temporal sequence if the reports date the beginning of the abuses around 1950. Even though the start of said records is related to the possibility of accessing evidence by the research commissions, we should notice that those starting dates correspond precisely with the decades in which the phenomena that would have originated this critical juncture could have consolidated.[93]

This interpretation that must be corroborated by further empirical analysis. Was the conjunction of these factors generalized or limited to specific sectors within the Church? Did conservative religious groups and modernist sectors react the same way? There is insufficient evidence to decide.

There are also counterarguments to be made. First, we should consider the context in which bishops decide on punishment. In the case of alleged sexual crimes, there is often minimal evidence other than the victim's testimony, and the canonical process deals primarily with issues other than sexual abuse. In addition, the complaints are presented against a cleric in a highly clericalist culture. This occurs in an increasingly secularized social environment, which has exhibited some hostility against the Church and its position on sexual morality. Yet, while these circumstances could explain certain cases, they do not explain the overall failure in the institutional response.

Second, there are counterarguments related to the evolution of ecclesiastical law. From the medieval canonists, there is abundant evidence both of dispensation from compliance with the law and judicial dissimulation (i.e., tolerance for the omission of the illegal act). In Europe, dissimulation was applied to marriage matters. In colonial Latin America, bishops resorted to dissimulation to deal with uncomfortable social customs in a rustic

[92] Supra, notes 18 and 19.
[93] Supra, note 7.

environment.[94] However, there is no evidence that dispensation or dissimulation was used to deal with disciplining clerics who committed sexual offenses. On the contrary, the Church applied an iron fist in this regard between the twelfth and nineteenth centuries.[95]

Another rebuttal may come from the reforms of the 1983 Code, which changed provisions on the judicial vicar, adjusted several of the bishops' discretionary powers, and promoted courts of appeal.[96] All this could have alleviated the problem of moral comfort in trial. However, the new Code also decentralized structures and did not eliminate the bishops' judicial discretion.[97] All of this came about at a time when the inadequate response to clerical sexual abuse was already deeply ingrained, diminishing the role performed by canon law.[98]

The juxtaposition of all these phenomena caused an institutional trajectory in many religious communities, transforming their ethos about the punishment of sexual sin. This trajectory altered the traditional balance between justice and mercy which originated at the end of the Middle Ages, producing a path dependence dynamic that was difficult to modify. Making this scenario worse, two other factors exacerbated the dilemma between pastoral mercy and the legal process: the focus on therapy and the proliferation of litigation.

On the one hand, twentieth century developments in mental health opened the door for a non-penal response. Psychiatry offered some explanation for the alleged abuse in some cases, aligning with the currents in moral theology that diminished the responsibility of the agent. For instance, the 1949 edition of Heribert Jone's manual of moral theology referred to hysteria, neurasthenia, compulsive disorders, melancholy, and inferiority complexes as potential causes of diminished responsibility.[99] Other theologians used similar considerations to formulate new moral theories, which accentuated the

[94] Charles LEFEBVRE, "Dissimulation," in Raoul NAZ (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, t. IV, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1949, 1296-1307; Víctor TAU ANZOÁTEGUI, *El jurista en el nuevo mundo. Pensamiento, doctrina, mentalidad*, Frankfurt, Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2016, 223-243.

[95] Supra, note 37.

[96] On the figure of the judicial vicar, see cc. 1419-1425.

[97] Rafael DOMINGO, "Penal Law in the Roman Catholic Church," in *Ecclesiastical Law Journal*, 20, no. 2 (2018), 166-167.

[98] John J. COUGHLIN, *Canon Law: A Comparative Study with Anglo-American Legal Theory*, New York, Oxford University Press, 2010, 90-95.

[99] James F. KEENAN, "From Teaching Confessors to Guiding Lay People: The Development of Catholic Moral Theologians from 1900-1965," in *Journal of the Society of Christian Ethics*, 28, no. 2 (2008), 145.

role of psychological motivations in weighing moral action. Moreover, the mental health field offered bishops an opportunity to resolve cases with a therapeutic approach, usually coupled with the cleric's relocation.[100] This allowed the bishop to try to amend the behavior of the cleric, while avoiding the responsibility of making a judgment about guilt or innocence.[101]

More recently, although ecclesiastical authorities attempted to forestall public knowledge of abuses by applying the pontifical secret, this has been thwarted by public trials. Since the Gauthe case in the early 1980s in the United States, civil and criminal lawsuits have spread to other nations, including Canada and Ireland. Undoubtedly, this contributed to the establishment of better protocols to prevent and respond to cases of sexual abuse. But, it also revealed that the judicial forum can comprise a field where the Church itself sits on the dock.[102] This dynamic reinforced animosity against the legal process within many religious communities.

Conclusion

This article differs from other hypotheses on the institutional unresponsiveness in cases of sexual abuse in ecclesiastical contexts, like the rotten apples thesis or macro-contextual explanations referring to the structure of the Church. Instead, this paper argues that the rationale behind the decision of many ecclesiastical authorities not to prosecute sexual crimes is significant. Throughout the article, I have expounded how the institutional design of the canonical process and recent developments in moral theology have reframed mercy and the legal process as disjunctive paths, thereby producing that rationale for a non-punitive answer.

This thesis forces us to think about how the canonical penal process is crafted, since this can impact how a judge deals with moral comfort in judging. Recent reforms introduced to penal canon law, the appearance of explicit protocols for preventing sexual abuse, and the establishment of specialized bodies to address these situations in different episcopal conferences constitute progress.[103]

[100] Supra, note 7.

[101] COUGHLIN, *Canon Law*, 51-95.

[102] Timothy D. LYTTON, *Holding Bishops Accountable. How Lawsuits Helped the Catholic Church to Confront Clerical Abuse*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008, 190-211.

[103] Juan Ignacio ARRIETA: "Cardinal Ratzinger and the Revision of the Canonical Penal Law System. A Crucial Role," http://www.vatican.va/resources/resources_arrieta-20101202_en.html; FRANCIS, *Pascite gregem Dei*.

However, there is also a more profound theological consideration at stake far exceeding the problem of sexual abuse, namely the way in which the Church is to reconcile the virtues of justice and mercy. Such a reconciliation is only possible if punishment is understood as an opportunity to rectify the soul of the person who has committed an offense, leading to his salvation. This approach should drive ecclesiastical communities may exercise other forms of mercy towards the offender, without denying the need for the judicial process.

Studia canonica 56 | 2022, 65-84
doi: 10.2143/STC.56.1.3290854

NEW NORMS ON CONTEMPLATIVE NUNS: A CRITICAL ANALYSIS OF *COR ORANS**

RÉGINALD-MARIE RIVOIRE

SUMMARY — This article is a commentary on the Instruction *Cor orans*, published in 2018 by the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, complementing the Apostolic Constitution *Vultum Dei quærere* on the contemplative life of women. This Instruction, which in many ways is akin to a true papal law, profoundly subverts the norms that until then governed cloistered nuns, whether it be the autonomy of the monasteries, the cloister, or formation. The article seeks to educe the *mens legislatoris*, which inspires only a partial vision of the contemplative life.

RÉSUMÉ — Cet article est un commentaire de l'Instruction *Cor orans*, publiée en 2018 par la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, en complément de la Constitution apostolique *Vultum Dei quærere* sur la vie contemplative féminine. Cette Instruction, qui s'apparente sous bien des aspects à une véritable loi pontificale, bouleverse profondément les normes qui régissaient jusque-là les moniales cloîtrées, qu'il s'agisse de l'autonomie des monastères, de la clôture ou de la formation. L'article s'attache à dégager la *mens legislatoris*, qu'inspire une vision partielle de la vie contemplative.

Introduction

On 1 April 2018, the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life (CIVCSVA) published *Cor orans*,[1] the Instruction

* This article was originally published as "Les enjeux de Cor Orans" in *Sedes Sapientiæ*, n° 149 (2019), 53-78. It was translated by Patrick Carter, OSB and is printed with the permission of the publisher.

[1] CIVCSVA, Implementing Instruction *Cor orans* of the Apostolic Constitution *Vultum Dei quaerere* on women's contemplative life (subsequently cited as *CO*); original Italian version available on the internet site of the Holy See. Unless otherwise indicated, we quote the

for the application of the Apostolic Constitution *Vultum Dei quærere*[2] that Pope Francis promulgated on 29 June 2016, during the "year of mercy," "to help contemplative women to attain the goal of their specific vocation."[3] However, this important document has received very little attention from the general public. This is hardly surprising given that it is a technical text, which directly concerns only contemplative nuns.[4] On the other hand, this lack of awareness is less excusable among pastors, canonists, and some nuns themselves, who do not seem to appreciate fully the drastic changes that this text will cause. Moreover, although contemplative nuns are a very small part of the Church militant, they are, nonetheless, its "praying heart," to use the opening words of the Instruction. The contemplative life of nuns, to whom this Instruction is addressed, manifests the holiness of the Church and is a permanent source of grace.

Together with the sacred liturgy, religious life – especially contemplative life – is the place where the virtue of religion is exercised to the highest extent in the Church. That is why, throughout the centuries, the highest authority of the Church has always encouraged contemplatives; it has strived to reform them when they had declined or were growing relaxed and has relied on them to restore vigor to the whole ecclesial body when necessary.[5] Conversely, the decadence of religious life – especially that of contemplative women – does not bode well for the Church. "The fish rots by the head," as the proverb has it. Twenty years ago, Cardinal Ratzinger declared that he was "convinced that the crisis of the Church that we are experiencing … is largely based on the disintegration of the liturgy."[6] I would like to add, "and of religious life." The figures showing this disintegration are more eloquent

official English translation Vatican website: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccscrlife/documents/rc_con_ccscrlife_doc_20180401_cor-orans_en.html.

2 FRANCIS, Apostolic Constitution *Vultum Dei quærere* on women's contemplative life (= *VDq*), in *AAS*, 108 (2016), 835-861; English translation from the website of the Holy See.

3 *VDq* 12.

4 Contemplative nuns are referred to in French and Italian with words derived from the Latin *monialis*, the feminine equivalent of the Latin word for monk. Formerly "nun" was used for translating this word, but it has the disadvantages of being ambiguous in English and marked by some negative connotations. In our translation we typically use *nuns* to refer to contemplative sisters, although other words (e.g., *religious sisters*) are sometimes required by context.

5 Consider, for instance, Cluny's role in the Gregorian reform, or that of the Carmelites of Saint Theresa of Avila in the Catholic Counter-Reformation. It is worth recalling the expression used by Blessed Pius IX to designate cloistered nuns: *i miei proiettili* (my ammunition). He was obviously referring to their power of intercession.

6 Joseph RATZINGER, *Souvenirs, 1927-1977*, Paris, Fayard, 1998, 135.

than any words.[7] In fifty years, between 1965 (the end of the Second Vatican Council, a year that quantitatively represents the peak of religious life in the twentieth century) and 2015, the number of male religious decreased from 330,000 to 200,000, and the number of female religious decreased from 960,000 to 530,000. The phenomenon is far from being at an end. Since 2010, there have been 10,000 fewer religious each year. It is in this troubling context that *CO* has been published.

1 — *The Nature of the Document*

With the Apostolic Constitution *VDq*, Pope Francis did not only want to invite "reflection and discernment" on a few themes regarding "consecrated life in general and the monastic tradition in particular,"[8] The document promulgated new law which supplements all the canonical norms governing monasteries of nuns until now and which, on certain points, derogates from them.[9]

With *CO*, the CIVCSVA intends, by mandate of the Holy Father, to implement this as pontifical law. *CO* is presented as an "Instruction," a term that seems to refer to canon 34 of the Code of Canon Law, which designates the internal norms of administration. However, canonists are aware that the Holy See, in practice, does not consider itself bound by the terminology of the Code. An analysis of the content determines its juridical value and, in its own words, *CO* "intends to clarify the dispositions of the law, developing and determining the procedures for implementing it."[10] It is therefore a general administrative document, made by an executive authority, ancillary to a law.

In itself, such an administrative document cannot contradict legislative provisions. It is *secundum legem et infra legem*, subject to the law. This is what the principle of the hierarchy of norms demands.[11] But, since *CO*

[7] Cf. Angel Pardilla, "Bilancio di 50 anni (1965-2015) della vita religiosa," in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 98 (2017), 127-178.

[8] *VDq* 12.

[9] Until *VDq*, contemplative monasteries were governed by the provisions of the 1983 Code of Canon Law, the Apostolic Constitution *Sponsa Christi* of Pius XII (21 November 1950), and the instructions *Inter præclara* of the S. Congregation for Religious (23 November 1950) and *Verbi Sponsa* (*VSp*) of the CIVCSVA (13 May 1999). These documents remain in force, except for those points on which *VDq* and *CO* introduce derogations.

[10] Cf. *CO*, Introduction.

[11] Cf. *CIC*, canon 33 § 1: "General executory decrees … do not derogate from laws, and their prescripts which are contrary to laws lack all force;" *CIC*, canon 34 § 2: "The ordinances of instructions do not derogate from laws. If these ordinances cannot be reconciled with the prescripts of laws, they lack all force."

derogates in several points from the laws in force, these derogatory provisions were approved *in forma specifica* by the Roman Pontiff. As a result, *CO* is much more than an Instruction and has – in regard to these points – the character of true pontifical law. This is an example of the case specifically provided for by Article 18 § 2 of the Apostolic Constitution *Pastor bonus*. "The dicasteries cannot issue laws or general decrees having the force of law or derogate from the prescriptions of current universal law, unless in individual cases and with the specific approval of the Supreme Pontiff." By such approval, the Roman Pontiff makes the indicated norms his own. He assumes responsibility for them, which pass under his jurisdiction and are removed from the jurisdiction of the one who performed it.

Although *CO* derogates from several canons of the Code (cc. 628 § 2, 638 § 4, 667 § 4, 686 § 2), it should be noted that the document does not entail any modification of the text of these canons. It would be desirable, for the sake of consistency, that a "technical" motu proprio should soon correct the text of these canons in accordance with the amendments made by the Instruction. In the meantime, those concerned should bear in mind that, in regard to monasteries of nuns, it is no longer the provisions of the Code that are in force but the provisions of this Instruction.

2 — *Subjects of* Cor Orans

VDq was intended for every monastery of nuns throughout the world, "with special reference to monasteries of the Latin rite." [12] *CO*, on the other hand, concerns only monasteries of nuns of the Latin rite.[13] Eastern monasteries, governed by the provisions of the *Code of Canons of the Eastern Churches*, do not depend on the CIVCSVA but on the Congregation for the Eastern Churches. Similarly, monasteries which depend on the Congregation for the Evangelization of Peoples or the Congregation for the Doctrine of the Faith are not directly impacted.[14] However, apart from such communities, *CO* is intended for all monasteries of nuns, *without exception*: whether they are or are not *sui iuris*, that is to say, having legal autonomy and a superior who ranks as a major superior; whether they are associated with a male institute or not; whether or not they are members

[12] *VDq* 8; art. 2 § 1.

[13] *CO*, Final provisions.

[14] These include monasteries of nuns coming from the Anglican Communion and attached to the personal ordinariates created following the apostolic constitution *Anglicanorum cœtibus*, as well as monasteries of nuns formerly dependent on the Pontifical Commission *Ecclesia Dei*.

of a federation or a congregation or not. No distinction is made between monasteries where the nuns make simple vows and ones in which they make solemn vows.[15]

Only *female* monasteries *of contemplative life* are concerned. By contemplative life, *CO* means a "particular form of religious life," characterized by "the external profession of religious discipline that, whether through the exercises of piety, prayer, and mortification, or through the occupations which the nuns must attend to, is so ordered to interior contemplation that their whole life and all their actions can easily and must efficaciously be imbued by the desire for it."[16] These monasteries normally observe a stricter cloister than that of other religious institutes. "The monasteries of nuns entirely dedicated to the contemplative life" observe papal cloister, which is defined in accordance with the standards given by the Apostolic See and excludes direct and external apostolic work.[17] "Monasteries which join to the contemplative life some activity for the benefit of the people of God or which practice more extensive forms of hospitality in line with the tradition of their own Institute"[18] observe the cloister as defined in their constitutions or other proper law. This constitutional cloister is normally less strict than the papal cloister but stricter than the cloister common to all religious.

3 — *The Legal Autonomy of Monasteries*

One of the main characteristics of monastic communities depends on their juridical status. According to the tradition of the Church, they either are or aspire to be autonomous houses of their own right (*sui iuris*). These monasteries have their own superior, who has all the powers of a major superior; they have their own novitiate and formation; and they have discipline, traditions, and observances of their own. They have public juridical personality, and their property is ecclesiastical property. The community is thereby

15 It is noted that "All monasteries in which only simple vows are professed can ask the Holy See for the restoration of the solemn vows" (*CO* 3). This is encouraging. Pope Pius XII, in *Sponsa Christi*, observed that "solemn vows, of either male or female religious, although not recognized by civil law, can be observed easily and without difficulty," adding: "nuns must not be deprived of the honour, merit and joy of making solemn vows of their own."

16 *CO* 4.

17 Cf. *CO* 183-184.

18 *CO* 204.

enabled to preserve its own specific character and to protect its identity and its heritage.[19]

One should stress that the legal status of being a *sui iuris* house is profoundly *fitting* for contemplative life. "Autonomy favours stability of life and the internal unity of every community, and guarantees the best conditions for the exercise of contemplation. This autonomy belongs by right to a monastery, which is autonomous by its own *nature*."[20] The nuns live there permanently *as a family*, under the governance and moderation of a superior whom they have elected and whose office is sometimes for life.

This juridical structure also aims to make the monastery, whether it is in a secluded place or in the heart of the city, "a space of separation, solitude and silence, where God can be sought more freely in a life not only for Him and with Him but also in Him alone."[21] "Monk" means "alone": alone with "the Only." Solitude and prayer are the two pillars upon which the whole monastic life rests. This separation from the world is also embodied by the monastic cloister, which makes the monastery a solitary place – apart, not accessible to all, but only to those whom Jesus Christ calls to Himself in a special way. This separation from the world, as the Magisterium has constantly recalled, does not mean rejection of it.[22] By the example of the Christian perfection of their lives, by their prayers and penances, nuns support the Church and the whole of society. It is a Carmelite nun, Saint Thérèse of the Child Jesus, who is the universal patroness of the missions. She expressed her vocation thus: "In the heart of the Church, my mother, I will be love...."

Autonomy has never meant absolute independence. In addition to the fact that they still depend on the Holy See, which erects them and approves their constitutions, autonomous monasteries are placed under the vigilance of the diocesan bishop who, until now, enjoyed important prerogatives regarding the right of visitation, the administration and alienation of property, temporary authorization to leave the cloister, and even dismissal of the nuns. For some autonomous monasteries associated with a male institute, this vigilance

19 Cf. *CIC*/83 canon 578: "All must observe faithfully the intentions and designs of the founders regarding the nature, purpose, spirit, and character of an institute, which have been sanctioned by competent ecclesiastical authority, and its sound traditions, all of which constitute the patrimony of the same institute."

20 *VSp* 25 (emphasis added).

21 *VSp* 5.

22 See, e.g., PIUS XII, *Sponsa Christi*: "All nuns must know that their vocation is fully and completely apostolic, without limits of places, time or things, that it extends everywhere and always to all that concerns, in one way or another, the honor of their Spouse or the salvation of souls."

is exercised, not by the diocesan bishop, but by the major superior of the associated male institute, who is placed between the authority of the mother superior and that of the Holy See. Finally, some autonomous monasteries unite to form a monastic congregation, directed by the president of the congregation who is also a major superior and who governs the congregation with the faculties determined by their constitutions. In either case, the autonomy of the *sui iuris* monastery remains intact. However, this autonomy is seriously undermined by *CO*.

4 — *The Obligation to Join a Federation*

VDq and *CO* break with tradition by forcing all monasteries to join federations. These are described as "structures of communion" but look very much like structures of governance. Federations of monasteries are not new in canon law. Pius XII, in *Sponsa Christi* (1951), encouraged the constitution of these collaborative structures, stating that their "principal purpose" was "to help each other fraternally, not only to maintain the religious spirit and regular monastic discipline, but also in their economic needs."[23] The Pope, however, made it a condition that this be done "without infringing on [a monastery's] necessary autonomy, and without any damage to the strictness of the cloister, or to recollection, or to the rigorous discipline of the monastic life."[24] Therefore, the federation had to fully respect the legal existence and autonomy of the monasteries, which retained their structures of formation, their property, and their works. The president of the federation was not a major superior and had no authority over the government of the monasteries, nor over any individual nun. She did not make a canonical visit to the federated monasteries but only a "maternal" one, without any juridical character. The form the collaboration between monasteries would take was specified by statutes approved by the Holy See when it established the federation. Overall, the idea was to accomplish at the federal level what a monastery *sui iuris* could not do alone, especially in light of the Second World War. Thus,

23 *Sponsa Christi*, General Statutes of Nuns, art. VII § 8, 2.

24 *Sponsa Christi*. *Inter præclara*, the Instruction of the S. Congregation of Religious for applying *Sponsa Christi* specified: "From the point of view of the independence of the monasteries, the link between the federated monasteries must be such that it is not contrary at least to the essential autonomy of the monasteries. Although derogations from this autonomy cannot be presumed, such derogations may however be granted, with the prior consent of each of the monasteries, if serious causes appear to recommend or require them."

the principle of subsidiarity was fully respected.[25] Since the federation was only an aid, it was also *optional*.

The 1999 Instruction *Verbi Sponsa* restated these principles. "Since monasteries are autonomous and independent of one another, any form of coordination between them, with a view to the common good, requires the free accord of the monasteries themselves."[26] "The decision to belong or not depends on each community, whose freedom must be respected."[27] "The federation, insofar as it is at the service of monasteries, must respect their juridical autonomy. It does not have governing power over them, and therefore cannot decide on matters that concern them."[28]

These two principles – subsidiarity and freedom of membership – are ended by *CO*. The new discipline makes it compulsory for monasteries to join a federation. It is defined as "a structure of communion, erected by the Holy See, among autonomous monasteries of the same Institute that share the same charism, so that the federated monasteries may overcome isolation and, in faithfulness to their charism, promote regular observance and the contemplative life."

According to the Instruction, this regrouping of autonomous monasteries must be carried out considering their "affinity of spirit and traditions" and "as far as possible" their geographical proximity.[29] The federation is also defined as a structure of communion between several monasteries *of the same* institute.[30] The text does not seem to envisage the existence of *sui generis* monasteries, completely independent, not sharing the charism of any existing institute. This implies that these monasteries – which may exist, even if rare – are exempt from membership in a federation.[31] That is not the case. *CO* 93 states: "Pursuant to the provisions of the Apostolic Constitution *Vultum Dei quaerere*, all monasteries must initially enter a Federation. A monastery, for

[25] This was the fifth guiding principle of the revision of the Code of Canon Law. Cf. *Comm*, 1 (1969), 70-100.

[26] *VSp* 25.

[27] *VSp* 27.

[28] *VSp* 28.

[29] *CO* 87.

[30] Within the same institute or order, regular observance, the form of the liturgy, etc. can vary greatly from one monastery to another.

[31] The instruction *Inter præclara* prohibited groupings between monasteries of different observance: "the federations shall consist of monasteries of the same order and of the same internal observance" (S. Congr. for Religious, Instruction *Inter præclara*, 23 November 1950, XXIII, 3°). Thus, the condition laid down by Pius XII for such groups was respected: to avoid any damage to the severity of the cloister, recollection, or the rigorous discipline of monastic life.

special reasons that are objective and motivated, with the vote of the conventual Chapter can ask the Holy See to be exempted from this obligation. The granting of such dispensation is reserved to the Holy See." The final provisions, approved by the Pope in specific form, very clearly mean that the Instruction applies to all monasteries of nuns of the Latin rite, and all are obligated to enter a federation. "Individual monasteries must comply with this within one year of the publication of this Instruction, unless they have been legitimately dispensed." Since this time ended on 1 April 2019, it is important to note: "Once the time has passed, this Dicastery will assign monasteries to federations or to other existing structures of communion."

Finally, neither *CO* nor previous norms indicate the minimum number of monasteries required to form a federation. It seems that we must keep to universal law. Canon 115 §2 of the Code of Canon Law provides that a *universitas personarum* must have at least three persons. Therefore, three autonomous monasteries may form a federation; on the other hand, *salvo meliori iudicio*, a federation of only two monasteries does not seem possible.

At the head of the federation is a federal president, elected for six years by the federal assembly. She is assisted by a federal council and a federal bursar. Although she is not a major superior, the federal president is endowed by *CO* with broad powers. She carries out the canonical visit of the federated monasteries, as co-visitor of the regular visitor, and checks whether the directives of *VDq* are properly applied. Her power is not only directive but binding, since it can require the participation of nuns in specific formation courses, or request the transfer of a nun from one monastery to another. In case of a refusal by the major superior of the monastery concerned, the president will refer the matter to the Holy See. She also has various forms of authority concerning the foundation of a monastery, its "affiliation" (equivalent to a guardianship), or its abolition. We see here the emergence of a new canonical authority: the federal president, who will be a counter-weight to the major superior.

The Federal Assembly is the supreme organ of governance for the federation. The Federal President, the Federal Counselors, the Federal Bursar, the major superiors of each federated autonomous monastery and a delegate elected by the conventual chapter, participate by right in the Federal Assembly.[32] This assembly, which elects the federal president, the counselors, and the bursar, holds a real normative power by law, which is exercised over each monastery and even over each individual nun. *CO* 141 provides that the Federal Assembly "deals with issues of major importance," "makes decisions and issues norms that all nuns are required to observe after the definitive

[32] Cf. *CO* 134.

approval of the Holy See," "develops … the common process of formation that each community is obliged to carry out," "identifies a monastery as the place of initial common formation for the monasteries of the Federation," and "establishes a formation plan for those who are called to exercise the service of authority and for the formators." It may decide on the foundation of a monastery and the manner in which that will be realized.[33]

5 — *Compulsory Joint Formation*

Their powers having been thus increased, one of the main tasks of these federations will be formation, to which the Instruction devotes a long chapter. A large place is given to continuing formation, "understood as an itinerary of the whole of life, both for the individual and for community."[34] The formation process lasts a lifetime, and a nun must always consider herself in formation.[35] *CO* 241 states: "Notwithstanding that the ordinary place of ongoing formation is her own monastery and that fraternal life must favor the sisters' formation journey, in order to ensure a more adequate ongoing formation, collaboration between different monastic communities, using the appropriate means of communication, is warmly recommended." The Instruction encourages as "useful and important" federal and inter-federal formation courses.[36]

Initial formation is distinguished as the "time specially set aside, so that the sisters who are candidates for the contemplative monastic life, with a special accompaniment of the formator and the community, may be initiated into the *sequela Christi*, according to a particular charism, progressively assuming and integrating their particular personal gifts with the authentic and characteristic values of their vocation."[37] *CO* makes a praiseworthy innovation by extending the length of this initial formation. Although the Instruction does not say so, it is easy to see that this is necessary because of the de-Christianization of society, the lack of human and cultural formation of the candidates, and their increased psychological fragility, all of which make it difficult for religious to be integrated into common life and to break with worldly habits. Consequently, *CO* establishes that initial formation, i.e., up to solemn vows, must last between nine and twelve years.[38]

[33] *CO* 22-23.
[34] *CO* 231.
[35] *CO* 223.
[36] *CO* 245.
[37] *CO* 250.
[38] *CO* 287-288; cf. *VDq* 15.

Although the period of postulancy, provided for by the Code of Canon Law of 1917, virtually disappeared from the 1983 Code, it has reappeared in the common law for nuns.[39] It is now preceded by a period of aspirancy. This aspirancy, which must be between one and two years, consists of a first acquaintance between the monastery and the candidate. It includes meetings and an experience of community life, including time within the cloister. The major superior, with her council, decides how long these stays are to last and what form they will take. The postulancy takes place entirely in the monastery and lasts between twelve months and two years, under the direction of the novice mistress or a solemnly professed nun. The novitiate must last two years, the second year of which is the canonical year (c. 648). At the end of the novitiate, the novice may make temporary profession for three years, which must be renewed annually until the completion of five years, so that the minimum nine years of initial formation are completed. Since initial formation cannot exceed twelve years, the nun may not remain for more than eight years in temporary vows.

CO does not limit itself to re-organizing the stages of initial formation, however. The formation itself is to change. Until now, federations drew up a *ratio formationis* which became part of the specific law of each monastery only with the prior consent of each conventual chapter.[40] From now on, the Federal Assembly draws up a "common process of formation which each community is obliged to carry out."[41] The president of the federation is responsible for enforcing this by appointing[42] *ad nutum*, with the consent of her council, a "federal formator." Although each monastery *sui iuris* remains the place for the novitiate and initial formation,[43] the formation of formators (mistresses of novices) and "those who are called to exercise the service of authority" (the superiors) will take place at the federal level, under the responsibility of the president of the federation. It is the latter who, after hearing the opinion of the Federal Council, chooses the appropriate places for holding courses and determines their duration.[44] It may require the participation of the nuns concerned in these formation sessions, which are not optional. Although the Instruction specifies that all this must be done without

[39] Canon 597 §2 *CIC*/83 states that "no one can be admitted without suitable preparation." On the other hand, the Code of 1917 (cc. 539-541) imposed a postulancy of six months for all female institutes of perpetual vows, as well as for the lay brothers of male institutes.

[40] Cf. *VSp* 29.

[41] *CO* 141.

[42] Cf. *CO* 117.

[43] Cf. *CO* 258.

[44] Cf. *CO* 120.

prejudice to "the needs of the contemplative life and of the community,"[45] such inter-monastic courses cannot be set up without the frequent absence of the nuns from their monastery and, consequently, a relaxation of the cloister.

6 — *The Easing of the Cloister*

CO devotes an entire chapter to "separation from the world." Quoting (but without indicating the source) the apostolic exhortation of John Paul II *Vita consecrata* 59, the Instruction recalls the principles that govern the cloister. It is not only "an ascetic means of immense value" but also "a joyful proclamation and prophetic anticipation of the possibility offered to each person and to the whole of humanity to live solely for God, in Christ Jesus."[46] Each monastery is "obliged to maintain its primarily or predominantly contemplative character with all solicitude, undertaking in a special way to create and live in an atmosphere of external and interior silence in prayer, in asceticism, and fervent spiritual progress, in the careful celebration of the liturgy, in fraternal life in common, in regular observance, and in the discipline of separation from the world."[47] "The separation from the outside world of the space exclusively reserved for the nuns must be material and effective, not just symbolic or spiritual."[48] "A real separation from the world, primarily marked by silence and solitude [119], expresses and protects the integrity and identity of a wholly contemplative life, so that it may be faithful to its specific charism and to the sound traditions of the Institute."[49]

Yet, all the changes made by *CO* to the discipline of cloister tend to mitigate it, not reinforce it. For example, until *CO*, indults or dispensations allowing the professed to leave the papal cloister, or allowing outsiders to enter it, came under the Holy See, the diocesan bishop, or the religious ordinary. This highlighted both the sanctity of the cloister and the seriousness of the obligation contracted by the nuns.[50] The exemption from cloister was

45 *Ibid*.
46 *CO* 163.
47 *CO* 167.
48 *CO* 166.
49 *CO* 186.
50 Cf. *VSp* 14 § 3c: "The law of enclosure entails a grave obligation of conscience both for the nuns and for outsiders." Under the 1917 Code, violation of the cloister was also an offence, punished *ipso facto* by an excommunication reserved *simpliciter* to the Apostolic See (cf. c. 2342).

so serious that it was treated in the same way as the dispensation of perpetual vows.[51]

Under the 1917 Code, the authority granting these exemptions was solely the Holy See. Canon 601 § 1 provided that it was "not permitted to any nun, after her profession, to leave the monastery, even for a short time, for any pretext whatsoever, without a special indult of the Holy See, except in the case of imminent danger of death or of some very grave evil." This discipline was relaxed in 1963 by the motu proprio *Pastorale munus*, which granted diocesan bishops the ability to allow others to enter the cloister and the nuns to leave it, for a serious and just cause, without a special indult of the Holy See.[52] This discipline was maintained in the 1983 Code, which added that the bishop needed the consent of the superior. Canon 667 § 4 provides that: "For a just cause, a diocesan bishop has the faculty … for a grave cause and with the consent of the superior, of permitting others to be admitted to the cloister and the nuns to leave it for a truly necessary period of time." In 1999, the Instruction *Verbi Sponsa* granted the superior, with the consent of her counsel, the power to authorize a departure, for a just and serious cause, for the time necessary, with a limit of one *week*. Beyond a week, the authorization of the diocesan bishop or the religious ordinary was required; beyond three months, that of the Holy See.[53] This discipline applied in particular to excursions for participation in formation courses.[54]

But *CO* goes far beyond that. From now on, the authorization to enter and leave the papal cloister requires only a just cause and no longer a just and serious cause.[55] The change is not insignificant, since a "just cause" is simply "any cause that is not unjust." Participation in courses or meetings of initial or permanent formation become ordinary reasons for leaving the cloister, in the same way as health, the assistance of sick nuns, the exercise of civil rights and the needs of the monastery which cannot be ensured in any other way.[56] It is therefore no longer necessary to have a dispensation.

[51] For institutes of pontifical rite, the dispensation of vows is reserved to the Apostolic See; for institutes of diocesan law, to the bishop of the diocese of the house where the religious is assigned (cf. c. 691 *CIC*/83).

[52] Paul VI, m.p. *Pastorale munus*, 30 November 1963, n° 34; in *AAS*, 56 (1964), 5-12.

[53] Cf. *VSp* 17 § 2.

[54] *Ibid*. For reasons of health, for assisting sick nuns (e.g., those in hospital), for the exercise of civil rights, and for the necessities of the monastery that could not otherwise be provided for (e.g., the upkeep of the church and the sacristy), the superior had the ordinary power to allow excursions.

[55] Cf. *CO* 194.

[56] *CO* 200.

As for other cases, *CO* provides that neither the diocesan bishop nor the religious ordinary intervene in the grant of dispensations.[57] These are greatly facilitated since they are the exclusive prerogative of the major superior, who needs the consent of her council only when absence from the cloister is to exceed fifteen days.[58] Above all, for any just cause, the major superior, with the consent of her council, after having heard the opinion of the diocesan bishop or the competent religious ordinary, may authorize the absence of a nun from the monastery for a period of up to one year, in accordance with canon 665 § 1. The limitation by which *Verbi Sponsa* excluded nuns from the scope of this canon is expressly repealed.[59]

Obtaining an indult of exclaustration is also greatly simplified. This was regulated by canon 686 § 2 of the 1983 Code, which stated: "It is only for the Apostolic See to grant an indult of exclaustration for nuns." From now on, it is the major superior, with the consent of her council, who can grant the indult for a period of up to one year.[60] The Federal President can extend this indult for an additional two years with the consent of her council.[61] The Holy See intervenes only when it is a question of extending the indult beyond three years.[62]

As for the entry of outsiders into the papal cloister, the major superior can now, according to her judgment and for a just cause, authorize any person to enter the cloister.[63] This includes those responsible for the initial or continuing formation of nuns.[64]

Therefore, the discipline of the papal cloister is decidedly weakened. Of course, proper law can establish stricter standards for entry and exit, provided that they are approved by the Apostolic See.[65] Nonetheless, it remains paradoxical that papal cloister, which drew its strength from the fact that it was defined and protected by the Holy See, now needs its own law – and the firm determination of the superior of the monastery – to preserve its vigor. Moreover, when it comes to common formation or the needs of the federation, the superior is *obliged* to send her charges out of the monastery.

57 Cf. *CO* 174.
58 *CO* 175.
59 *CO* 176.
60 *CO* 177.
61 *CO* 178.
62 *CO* 180.
63 *CO* 202.
64 Cf. *CO* 203.
65 Cf. *CO* 189.

It may also seem paradoxical that the major superior, who is deprived of her powers when it comes to joining a federation or determining the content of the formation, finds them increased when it comes to dispensation from the cloister. With *CO*, exemption from membership in a federation is reserved to the Apostolic See but not dispensation from the cloister or the granting of an indult of exclaustration. In reality, the paradox is only apparent. The new discipline corresponds to a way of thinking that is very clear, when one considers the intention of the legislator.

7 — *What Is the* mens legislatoris*?*

Two main concerns seem to have inspired *CO*'s important legal innovations. One is doctrinal and general: promoting within monastic life – or even imposing upon it – an "ecclesiology of communion." The other is practical and concrete: resolving the difficulties encountered by many monasteries owing to a decline in the size of their communities.[66]

When it comes to "communion" as the context in which one is to pursue the contemplative life, the Apostolic Constitution *VDq* 29 is eloquent.

> Conscious that, "no one contributes to the future in isolation, by his or her efforts alone, but rather by seeing himself or herself as part of a true communion which is constantly open to encounter, dialogue, attentive listening and mutual assistance",[67] take care to avoid "the disease of self-absorption" [68] and to preserve the value of communion between different monasteries as a path of openness towards the future and a means of updating and giving expression to the enduring and codified values of your autonomy.[69]

[66] One could obviously wonder if there is not also, underlying this instruction, a new conception of female contemplative life, which tends to align it more and more with male contemplative life. This would put it at risk of losing what is most distinctive and great about it, namely, a much more radical separation from the world, realized in practice by grills, the turn, lowered veils, etc., and which has its anthropological and theological foundation, in this author's view, in its spousal nature (cf. Hosea 2:16: "Therefore, behold I will allure her, and will lead her into the wilderness: and I will speak to her heart").

[67] Apostolic Letter, To All Consecrated People on the Occasion of the Year of Consecrated Life, 21 November 2014, II, 3; in *AAS*, 106 (2014), 943.

[68] *Ibid.*

[69] Cf. *ibid.*; *CIC* cc. 614-615; 628 §2, 1°; 630 §3; 638 §4; 684 §3; 688 §2; 699 §2; 708; 1428 §1, 2°.

CO wants to reflect these words of Pope Francis. Expressions such as "structure of communion," [70] "overcoming isolation," [71] "living out the indispensable value of communion,"[72] and "necessary vitality in living and transmitting the charism in dynamic fidelity"[73] are all phrases which suggest a program of action. Federations are seen not only as instruments of mutual aid but as an indispensable means of "living in communion," which is viewed as an end in itself. However, this "communion," while repeatedly invoked – the word appears thirteen times in the document – is never defined.[74]

In addition to this fundamental motive (promoting "communion" perceived as an end in itself), the institution of obligatory federations intends to solve some real problems experienced by many contemplative monasteries, especially in the West. The ageing of communities and the reduction in their numbers, mainly owing to the fall in vocations,[75] make juridical autonomy increasingly illusory, inasmuch as it no longer corresponds to a real autonomy. In practice, some communities no longer have the capacity to "manage the life of the monastery in all its dimensions" (vocation, formation, government, liturgy, economy). For this reason, *CO* introduces some drastic measures. Henceforth, "when the number of professed members in solemn vows falls to five, the community of this monastery loses the right to elect its Superior."[76] The federal president is required to inform the Holy See, with a view to the appointment of an *ad hoc* commission, composed of the Ordinary, the President of the Federation, the Federal Assistant and the major superior of the monastery, to begin the process of affiliation.

Affiliation, a new legal reality, is defined as "a particular form of help that the Holy See establishes in particular situations in favor of the community of a monastery *sui juris* whose claimed autonomy, is in reality very

70 Cf. *CO* 7 and *passim*.

71 *CO* 7.

72 *CO* 86.

73 *CO* 70.

74 There is a canonical definition of communion, provided by canon 205: union with Christ in the visible whole of the Church "by the bonds of the profession of faith, the sacraments, and ecclesiastical governance." To live out this communion, nuns have no need to federate. All they have to do is profess the same Creed, have the same valid sacraments, and be subject to the visible ecclesiastical hierarchy.

75 This theme of the scarcity of vocations, and the causes of this scarcity, though a crucial one, is almost absent from *VDq* and *CO*, which hardly speak of vocations except in the context of "vocational discernment," stressing that one must not yield "to the temptation to think in terms of numbers and efficiency" (*VDq* 15).

76 *CO* 45.

precarious or, in fact, non-existent."[77] "Through affiliation, the Holy See suspends the status of the autonomous monastery, rendering it *donec aliter provideatur* a house dependent on another autonomous monastery of the same Institute or of the Federation."[78] This affiliation is equivalent to a guardianship. The major superior of the autonomous monastery to which another monastery is affiliated, or the federal president, becomes its major superior also: it is she who appoints *ad nutum* the local superior of the affiliated monastery.[79] The conventual chapter is also suspended.[80] The affiliated monastery can accept candidates, but they must do their novitiate and follow their initial formation in the affiliating monastery.[81] In any case, "the recruitment of candidates from other countries solely for the sake of ensuring the survival of a monastery is to be absolutely avoided."[82]

Although it is also presented as a possible "opportunity for recovery and rebirth," affiliation will lead, "if the situation of incapacity is irreversible," to the suppression, "as painful as it is necessary," of the monastery, detailed in numbers 67 to 73 of the Instruction. It is ultimately a question of hastening the death of monasteries which, in the judgment of the president of the federation, lack "the necessary vitality in living out and transmitting the charism in dynamic fidelity."[83] Consequently, the number of nuns is far from being the only criterion for abolition. *CO* states: "Vital autonomy, a constant prerequisite for maintaining juridical autonomy, must be constantly *verified* by the Federal President. When, in her judgment, a monastery lacks vital autonomy of life, she must inform the Holy See in view of the nomination of an *ad hoc* commission."[84]

Because one of the crucial aspects of the suppression of a monastery is the future of its property, *CO* regulates this matter with precision. The principle laid down by *CO* 72 is that the property, "the will of the founders and donors being respected, follows the surviving nuns and goes, in proportion, to the monasteries that receive them, unless otherwise provided by the Holy See which may dispose, in individual cases, of a portion of the assets as charitable gifts to the particular church within whose boundaries the monastery is located, to the Federation, or to the 'Fund for the nuns'." A direct

[77] *CO* 54.
[78] *CO* 57.
[79] Cf. *CO* 58-59.
[80] Cf. *CO* 64.
[81] Cf. *CO* 60.
[82] *CO* 257.
[83] *CO* 70.
[84] *CO* 43 (our emphasis).

transfer of the property to a religious institute which is not a member of the federation is not envisaged. In the case of the suppression of a totally extinct monastery, when there are no more living nuns, the property returns to the federation.[85] *CO* 102 makes it clear that the funds used to cover the ordinary expenses of the federation and the costs of joint formation are financed, among other things, "by revenues deriving from the alienation of the assets of suppressed monasteries." Thus, the federation lives partly on the spoils of the monasteries that it has made disappear. The *Commission for Regulars* in pre-revolutionary France could have imagined nothing better.[86]

On the other hand, *CO* pays little heed to the fate of the surviving nuns. It is not considered whether it would be fairer to let elderly contemplative nuns, who have lived all their lives within the same walls, quietly end their days there. This forced transfer of elderly nuns out of their accustomed environment, to place them in a strange monastery, is in striking contrast with what is said in regard to formation, about the need to "be attentive to the uniqueness of each sister and to the mystery that she bears in herself."[87] However, it does not appear incongruous in a document that insists on the mobility of nuns and exchanges between monasteries. In fact, the Instruction states that the purpose of federations is "the exchange of nuns and material items."[88] Thus, contemplative nuns are placed on the same level as exchangeable goods.

Conclusion

The main criticism that can be made of this document is that it has a very reductive and materialistic vision of contemplative life, ignoring the way in which this life is rooted in the life of a community and a family. Nuns and monasteries are considered interchangeable. Nuns risk seeing

[85] Cf. *CO* 73.

[86] This French royal commission, whose director was Loménie de Brienne, Archbishop of Toulouse, was created in 1766 to reorganize the French regular clergy. It began by increasing the age required to make profession and decided that any house that did not contain a minimum number of religious would be abolished. In fifteen years, it abolished four hundred religious houses and nine religious orders. By the time the French bishops obtained the abolition of the commission, the number of religious in France had decreased by a third. cf. Daniel Rops, *Histoire de l'Église du Christ. L'ère des grands craquements*, Paris, Fayard, 1958, 288-289.

[87] *CO* 228.

[88] *CO* 92.

their fundamental right to follow their own form of spirituality ignored.[89] Monasteries risk losing *de facto* their autonomy, if not always *de iure*, to be merged into an anonymous mass of macro-communities, within which there will be organized courses of formation, times of "exchange and sharing," debates, periodic revisions of life, and meetings for *aggiornamento*. These "events of communion" will make it necessary for the sisters to be coming and going, causing a permanent situation of psychological and moral instability. An almost inevitable fruit will be the minimalization of regular observance and the loss of the spirit of prayer and penance.

In many ways, *CO* does not avoid the pitfall of bureaucratic centralism. The multiplicity of supra-monastic organs that the Instruction lists is confusing: congregations, associations, conferences, federations, confederations, international commissions, etc. Moreover, all these organizations obviously have their president, their council, their assembly, their secretary, their bursar, their religious assistant. This multiplication of bodies and meetings is reminiscent of what happens in certain dioceses, which also face a dramatic shortage of priestly vocations and respond to it only by a mania for "communion," and at the same time by a very prosaic way of dealing with the lack of manpower: the clustering and the suppression of monasteries seems to correspond to the clustering and suppression of parishes on the diocesan level.

Finally, and quite characteristic of *CO*, is the firm determination, not to say the authoritarianism, with which the CIVCSVA intends to implement the new measures. The "final provisions," approved in specific form by the Pope, indicate: "The present Instruction does not concern future things only, but applies in the present to all monasteries of Latin rite nuns from the moment of its publication." Unless they obtain an exemption from the Holy See, all monasteries must revise their constitutions to correct the parts now incompatible with the new Instruction. The most interesting of these "final provisions" is undoubtedly the last one.

> The decisions that, after appropriate consultation and prior discussion in the Congress of the Dicastery, are taken by this Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life concerning monasteries of nuns and relating to deciding on an apostolic visit, to appointing a commissioner, to suspending autonomy or to the suppression of a monastery, will

[89] Cf. canon 214 *CIC*/83. This canon also states a right of the faithful to their *own rite*. This right could be ignored if nuns attached to the extraordinary form of the Roman rite were transferred to monasteries following the ordinary form (or vice versa), or were forced to attend training sessions there. Such a case is not merely theoretical.

be presented on a monthly basis to the Roman Pontiff for approval in a specific form.

In practical terms, these particular administrative acts approved in specific form become papal acts and are no longer subject to the recourse of an administrative appeal before the Apostolic Signatura. In the matters concerned – apostolic visits, commissariats, suspension of autonomy, suppression of the monastery – the CIVCSVA now has discretionary power that easily risks becoming arbitrary. It is true that it has already been using this procedure, in order to avoid a decision for violation of the law *in procedendo vel in decernendo*, going so far as to ask the Pope in audience for the approval in specific form of contested acts, sometimes just a few weeks before the meeting of the panel of judges responsible for ruling on an appeal, even though several months or even years of procedure had elapsed.[90] Thanks to *CO*, this practice becomes the rule. The decisions of the Court may not be appealed against and will be exempt from the principle of legality.[91] As for the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura, it appears increasingly useless in the current canonical order.

[90] On this practice, with some concrete and recent examples, cf. G. Paolo MONTINI, "L'approvazione *in forma specifica* di un atto impugnato," in *Periodica*, 107 (2018), 37-72.

[91] According to this principle, the exercise of the power of government must be subject to juridical norms, so as to avoid any arbitrariness. Applied to ecclesiastical administration, it requires that the powers of administration be defined in advance, that the fundamental rights of the faithful and the legitimate autonomy of subordinate bodies are respected, and that administrative acts, whether they be general or specific, are subject to the law. A positivist mind might object that, in practice, since the final provisions of *CO* were approved *in forma specifica* by the Pope and raised thereby to the status of law, the principle of legality has been respected. Or again, one could argue that, even independently of any law, the practice, by which the dicastery is to have all its decrees approved *in forma specifica* so as to avoid all possible administrative appeals, does not constitute a breach of the principle of legality, because the Pope, who possesses the fullness of the power of jurisdiction, is the supreme legislator. But this would be to adopt a purely formal conception of the principle of legality, a conception rejected even by civil legal ordinances which are positivist in their inspiration. In canon law, the principle of legality postulates that the activity of administration be subject to the objective norm in force in the Church (whether of divine or human origin, written or customary), and also to the general principles of canon law interpreted with equity. It also requires that the activity of administration respect the essential and constituent elements of legal institutions and acts. In other words, if the canonical order establishes a court with the power to hear disputes about administrative matters in order to guarantee the rights of the faithful against a possible violation of the law by dicasteries, it will always be contrary to the principle of legality to circumvent this court by a systematic recourse to approval "in specific form," even if this practice is endorsed by law. The principle of legality should not be confused with *legalism*, which is its negation.

Studia canonica 56 | 2022, 85-115
doi: 10.2143/STC.56.1.3290855

THE DELICTS OF SEXUAL ABUSE IN THE REVISED BOOK VI*

JOHN ANTHONY RENKEN

SUMMARY — By his apostolic constitution *Pascite gregem Dei*, Pope Francis has promulgated a revised Book VI of the *Code of Canon Law*, the culmination of years of consultation, research, and reflection. In its treatment of delicts of sexual abuse, the revised Book VI reflects recent developments in ecclesiastical legislation and expands the possible offenders to include also lay persons in church leadership roles. The revision also establishes the delict of failing to report a delict when required to do so by law. This study recounts the development of legislation on various delicts of sexual abuse over recent decades, and offers an analysis of the treatment of the delicts of sexual abuse in the revised Book VI. It also offers reflections for even further development of legislation concerning these delicts.

RÉSUMÉ — Par la constitution apostolique *Pascite gregem Dei*, le pape François a promulgué une révision du Livre VI du *Code de droit canonique*, point culminant d'années de consultation, de recherche et de réflexion. Dans son traitement des délits d'abus sexuels, le Livre VI révisé reflète les développements récents de la législation ecclésiastique et élargit les délinquants possibles pour inclure également les laïcs dans les rôles de direction de l'Église. En plus, la révision établit le délit de non-dénonciation d'un délit lorsque la loi l'exige. Cette étude retrace l'évolution de la législation sur les différents délits d'abus sexuels au cours des dernières décennies, et propose une analyse du traitement des délits d'abus sexuels dans le Livre VI révisé. Elle propose également des réflexions pour un développement encore plus poussé de la législation concernant ces délits.

* This study significantly expands and updates a paper presented on 14 September 2021 during an international webinar sponsored by the Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo.

Introduction

On 23 May 2021, Pope Francis issued the apostolic constitution *Pascite gregem Dei*,[1] whereby he revised Book VI of the 1983 *Code of Canon Law*, effective 8 December 2021. In the apostolic constitution, Pope Francis explains that the revised Book VI introduces several new delicts to address contemporary challenges:

> Therefore, in continuity with the overall features of the canonical system, in accordance with the Church's tradition as consolidated over time, the new text introduces various modifications to the law presently in force and introduces several new types of crime, corresponding to the growing need in various communities to ensure the restoration of justice and order that the delict infringed.

This brief study intends to address the delicts against the sixth commandment of the Decalogue named in canon 1395 § 3 and 1398 (and related canons) of the revised Book VI.[2]

This study will oftentimes use the term "sexual abuse" when referring to delicts "against the sixth commandment of the Decalogue."[3] Pope John Paul II introduced into common ecclesiastical parlance the term "abuse" in relation to inappropriate sexual misconduct by clergy in his address to the US cardinals on 23 April 2002:

> The abuse of the young is a grave symptom of a crisis affecting not only the Church but society as a whole. It is a deep-seated crisis of sexual morality, even of human relationships, and its prime victims are the family and the young. In addressing the problem of abuse with clarity and determination, the Church will help society to understand and deal with the crisis in its midst.[4]

1 Pope Francis, apostolic constitution *Pascite gregem Dei*, 23 May 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html

2 This study does not address attempted marriage by a cleric (c. 1394 § 1), attempted marriage by a non-ordained religious in perpetual vows (c. 1394 § 2), a cleric living in concubinage (c. 1395 §1), a cleric persisting with scandal in another sin against the sixth commandment of the Decalogue (c. 1395 § 1), or a cleric committing a sin against the sixth commandment of the Decalogue publicly (c. 1395 § 2). These canons are situated in "Title V: Delicts against Special Obligations," as is canon 1395 § 3. Canon 1398, however, is situated in "Title VI: Delicts against Human Life, Dignity, and Freedom."

3 See Antonio Rella Ríos, "El abuso sexual en la Iglesia: Conceptualización y tratamiento canónico," in *Anuario de derecho canónico*, 10 (April 2021), 22-23.

4 Pope John Paul II, Address to the Cardinals of the United States, 23 April 2002, no. 3, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals.html

Over two years later, he referred to "the sexual abuse scandal"[5] in his address to the bishops of the ecclesiastical Provinces of Atlanta and Miami. He mentioned "the issue of sexual abuse"[6] in his address to the bishops of the ecclesiastical Provinces of Boston and Hartford during their *ad limina* visit. He also discussed "the recent sexual abuse scandals"[7] in his address to the bishops of the ecclesiastical Region of New Jersey and Pennsylvania on their *ad limina* visit. Thereafter, the term "sexual abuse" is commonly understood to mean behavior "against the sixth commandment of the Decalogue."

1 — *Legislation on Sexual Abuse in the 1983 Code*

The 1983 Code of Canon Law[8] established the delict of clerical sexual abuse in canon 1395 §2:

> A cleric who in another way has committed an offense against the sixth commandment of the Decalogue, if the delict was committed by force or threats or publicly or with a minor below the age of sixteen years, is to be punished with just penalties, not excluding dismissal from the clerical state if the case so warrants.

In this canon, the delict of sexual abuse of minors (1) was committed only by clerics; (2) was situated within a brief litany of several clerical sexual delicts, and (3) involved only minors under the age of sixteen years (i.e., it did not involve all persons under the age of eighteen (cf. c. 97). Canon 1395 §2 was situated in "Title V: Delicts against Special Obligations," where it focused on a cleric violating his special obligation of chastity.

The prescription period for the delicts of canon 1395 was five years (c. 1362 §1, 2°). When the 1983 Code was promulgated, clerical sexual abuse of a minor had not yet been defined as a delict reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith (see c. 1362 §1, 1°).

[5] Pope John Paul II, Address to Bishops of the Provinces of Atlanta and Miami, 2 April 2004, no. 1, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/april/documents/hf_jp-ii_spe_20040402_ad-limina-usa-i.html

[6] Pope John Paul II, Address to Bishops of the Ecclesiastical Provinces of Boston and Hartford, 2 September 2004, no 5, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/september/documents/hf_jp-ii_spe_20040902_ad-limina-usa.html

[7] Pope John Paul II, Address to the Bishops of the Ecclesiastical Region of New Jersey and Pennsylvania on their *ad limina* visit, 11 September 2004, no. 2, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/september/documents/hf_jp-ii_spe_20040911_ad-limina-usa.html

[8] The 1990 *Code of Canons of the Eastern Churches* does not contain a canon which corresponds to canon 1395 §2 of the Code of Canon Law. Clerical sexual abuse of a minor was not a delict in the Eastern Churches.

2 — *Legislation on Sexual Abuse after the Promulgation of the 1983 Code*

Following the promulgation of the 1983 Code, the Holy See issued much legislation concerning sexual abuse that is considered briefly here.[9]

2.1 — Pope John Paul II, *Sacramentorum sanctitatis tutela* (30 April 2001), and Congregation for the Doctrine of the Faith, *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro doctrina fidei reservatis* (18 May 2001)

On 30 April 2001, Pope John Paul II, with his apostolic letter *Sacramentorum sanctitatis tutela*,[10] promulgated *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro doctrina fidei reservatis*.[11] On 18 May 2001, the Congregation for the Doctrine of the Faith issued the substantive and procedural *Normae*[12] that addressed the delict of clerical sexual abuse of minors thus:

> Article 4 – § 1. Reservation to the Congregation for the Doctrine of the Faith is also extended to a delict against the sixth commandment of the Decalogue committed by a cleric with a minor below the age of eighteen years.
>
> § 2. One who has perpetuated the delict mentioned in § 1 is to be punished according to the gravity of the offense, not excluding dismissal or deposition.

This legislation reflects canon 1395 § 2 that it modified by raising the age of the minor from sixteen to eighteen. This apostolic letter established such clerical sexual abuse as a delict for the entire Catholic Church, including the Eastern Catholic Churches.

9 See Jordi Bertomeu Farnós, "La praxis de la Congregación para la Doctrina de la Fe, expresión de un 'cambio de mentalidad'," in *Ius canonicum*, 60:119 (2020), 31-60.

10 Pope John Paul II, apostolic letter *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30 April 2001, in *AAS*, 93 (2001), 737-739, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20020110_sacramentorum-sanctitatis-tutela.html

11 Congregation for the Doctrine of the Faith, *Normae de gravioribus delictis Congregationi de doctrina fidei reservatis*, 18 May 2001. These *Normae* had not been placed on the Vatican website and had not been published in *Acta Apostolicae Sedis*.

12 Translation by Gregory Ingels (as revised by Joseph R. Punderson and Charles J. Scicluna) from a text provided by the Congregation for the Doctrine of the Faith, with permission to print, in William H. Woestman, *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process*, 2nd ed., Ottawa, Faculty of Canon Law, St. Paul University, 2003, 303-309 at 304-305. Subsequent changes in the norms, made by Pope John Paul II on 7 February 2003 and 14 February 2003, are identified on 314-316.

The *Normae* established a prescription period of ten years, beginning when the minor completes eighteen years of age, for the delict of Article 4 § 1.

> Article 5 – § 1. Criminal action for delicts reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith is extinguished by prescription after ten years.
>
> § 2. Prescription runs according to the norm of canon 1362 § 2 of the Code of Canon Law and canon 1152 § 3 of the Code of Canons of the Eastern Churches. However, in the delict mentioned in article 4 § 1, prescription begins to run from the day on which the minor completes the eighteenth year of age.

2.2 — Congregation for the Doctrine of the Faith, *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro doctrina fidei reservatis* (10 May 2010)

On 21 May 2010, with papal approval granted on 10 May 2010, the Congregation for the Doctrine of the Faith issued a revision of the earlier substantive and procedural norms on *graviora delicta*.[13] These 2010 *Normae*[14] established the delicts of sexual abuse reserved to the Congregation as follows:

> Article 6 – § 1. The more grave delicts against morals which are reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith are:
>
> 1° the delict against the sixth commandment of the Decalogue committed by a cleric with a minor below the age of eighteen years; in this number, a person who habitually has the imperfect use of reason is to be considered equivalent to a minor.
>
> 2° the acquisition, possession, or distribution by a cleric of pornographic images of minors under the age of fourteen, for purposes of sexual gratification, by whatever means or using whatever technology;
>
> § 2. A cleric who commits the delicts mentioned above in § 1 is to be punished according to the gravity of his crime, not excluding dismissal or deposition.

This revised Article 6 established that equivalent to a minor is "a person who habitually has the imperfect use of reason." It added that "the acquisition, possession, or distribution by a cleric of pornographic images of minors under the age of fourteen, for purposes of sexual gratification" is also sexual abuse.

[13] See Congregation for the Doctrine of the Faith, *Rescriptum ex audientia*, 21 May 2010, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20100521_rescriptum-ex-audientia_lt.html

[14] Congregation for the Doctrine of the Faith, *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro doctrine fidei reservatis*, 10 May 2010, https://www.vatican.va/resources/resources_norme_en.html

Further, the 2010 *Normae* determined that the prescription period is twenty years, beginning the day the minor completes the eighteenth year of age:

> Article 7 – § 1. A criminal action for delicts reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith is extinguished by prescription after twenty years, with due regard to the right of the Congregation for the Doctrine of the Faith to derogate from prescription in individual cases.
>
> § 2. Prescription runs according to the norm of canon 1362 § 2 of the Code of Canon Law, and canon 1152 § 3 of the Code of Canons of the Eastern Churches. However, in the delict mentioned in article 6 §1 n. 1, prescription begins to run from the day on which a minor completes his eighteenth year of age.

2.3 — Congregation for the Doctrine of the Faith, Circular Letter to Assist Episcopal Conferences in Developing Guidelines for Dealing with Cases of Sexual Abuses of Minors Perpetrated by Clerics (3 May 2011)

On 3 May 2011, the Congregation for the Doctrine of the Faith issued a circular letter to conferences of bishops to assist them in developing guidelines for handling cases of clerical sexual abuse of minors.[15] In his cover letter, William Cardinal Levada (Prefect) asked that conferences of bishops send their guidelines to the Congregation by the end of May 2012; he added that guidelines have binding force only after having obtained *recognitio* of the competent dicastery.[16]

2.4 — Pope Francis, *Come una madre amorevole* (4 June 2016)

On 4 June 2016, Pope Francis promulgated his apostolic letter *Come una madre amorevole*,[17] effective 5 September 2016, with the intention "to underline that among the aforesaid 'grave reasons' [for removal from office of a

[15] Congregation for the Doctrine of the Faith, Circular Letter to Assist Episcopal Conferences in Developing Guidelines for Dealing with Cases of Sexual Abuses of Minors Perpetrated by Clerics, 3 May 2011, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20110503_abuso-minori_en.html

[16] Congregation for the Doctrine of the Faith, Letter of Cardinal William Levada on the Occasion of the Presentation of the Circular Letter to Episcopal Conferences regarding Guidelines for Dealing with Cases of Sexual Abuses of Minors Perpetrated by Clerics, 3 May 2011, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20110503_levada-abuso-minori_en.html

[17] Pope Francis, apostolic letter *Come una madre amorevole*, 4 June 2016, https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160604_ come- una-madre-amorevole.html

diocesan bishop or eparch, or his equivalent in law][18] is the negligence (*la negligenza*)[19] of a bishop in the exercise of his office, and in particular in relation to cases of sexual abuse inflicted on minors and vulnerable adults, as stated in the *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* promulgated by St. John Paul II and amended by my beloved Predecessor, Benedict XVI."

2.5 — Pope Francis, *Vos estis lux mundi*, 7 May 2019

On 7 May 2019, Pope Francis issued his apostolic letter *Vos estis lux mundi*,[20] effective 1 June 2019, for three years *ad experimentum*. The apostolic letter contains two titles. Title I expands the agents and kinds of "delicts against the sixth commandment of the Decalogue." The offenders are clerics or members of institutes of consecrated life or societies of apostolic life.[21] The delicts against the sixth commandment of the Decalogue are:

i. forcing someone, by violence or threat or through abuse of authority, to perform or submit to sexual acts;
ii. performing sexual acts with a minor or a vulnerable person;
iii. the production, exhibition, possession, or distribution, including by electronic means, of child pornography, as well as by the recruitment of or inducement of a minor or a vulnerable person to participate in pornographic exhibitions.[22]

Title I also provides procedures to address the misconduct of bishops and their equivalents who perform "actions or omissions intended to interfere with or avoid civil investigations or canonical investigations, whether administrative or penal, against a cleric or a religious regarding the delicts"[23] established in the apostolic letter. In addition, Title I offers "definitions" related to the delicts:

a) "minor" means: any person under the age of eighteen, or who is considered by law to be the equivalent of a minor;

18 Ibid., art. 1 §§ 1, 4 identifies the equivalents of a diocesan bishop or eparch as: "one who even holds a temporary title and is responsible for a particular Church, or other community of faithful that is its legal equivalent" (see c. 368 *CIC*; c. 313 *CCEO*), and "major superiors of religious institutes and societies of apostolic life of pontifical right."

19 The text appears in English and Italian (hence, the Italian reference).

20 Pope Francis, apostolic letter *Vos estis lux mundi*, 7 May 2019, https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html

21 Ibid., art. 1.

22 Ibid., art. 1, § 1, a).

23 Ibid, art. 1 b).

b) "vulnerable person" means: any person in a state of infirmity, physical or mental deficiency, or deprivation of personal liberty which, in fact, even occasionally, limits their ability to understand or to want or otherwise resist the offence;
c) "child pornography" means: any representation of a minor, regardless of the means used, involved in explicit sexual activities, whether real or simulated, and any representation of sexual organs of minors for primarily sexual purposes.[24]

Furthermore, Title I addresses the reception of allegations and data protection;[25] reporting, including making clerics and members of institutes of consecrated life or societies of apostolic life to be "mandated reporters;"[26] the protection of the person submitting the report;[27] and the rights of victims and their families.[28]

Title II identifies "bishops and their equivalents"[29] and provides detailed procedures for investigating those (1) who have committed the delicts against the sixth commandment of the Decalogue identified in the apostolic letter, or (2) who have "covered up" such delicts committed by clerics and members of institutes of consecrated life and societies of apostolic life. The procedures address the duties of those who receive reports of misconduct, the dicasteries of the Roman Curia competent to guide the investigation, and the details of the investigation itself.[30] The apostolic letter expects that the investigation is completed in ninety days, though an exception or extension is possible.[31] It recalls the presumption of the innocence of the person under investigation.[32] It expects compliance with state laws, including laws on reporting criminal misconduct.[33]

[24] Ibid., art. 1 §2.
[25] Ibid., art. 2.
[26] Ibid., art. 3.
[27] Ibid., art. 4.
[28] Ibid., art. 5.
[29] Ibid., art. 6 identifies bishops and their equivalents as: "a) cardinals, patriarchs, bishops and legates of the Roman Pontiff; b) clerics who are, or who have been, the pastoral heads of a particular Church or of an entity assimilated to it, Latin or Oriental, including the personal ordinariates, for the acts committed *durante munere*; c) clerics who are or who have been in the past leaders of a personal prelature, for the acts committed *durante munere*; d) those who are, or who have been, supreme moderators of institutes of consecrated life or of societies of apostolic life of pontifical right, as well as of monasteries *sui iuris*, with respect to the acts committed *durante munere*."
[30] Ibid., arts. 7-13, 15-18.
[31] Ibid., art. 14.
[32] Ibid., art. 12 §7.
[33] Ibid,. art. 19.

2.6 — Pope Francis, Modifications in the 2010 *Normae*, 3 December 2019 and 6 December 2019

On 3 December 2019, following a papal audience granted to them on 4 October 2019, Cardinal Pietro Parolin, Secretary of State, and Cardinal Luis Francisco Ladaria, Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, issued a *Rescriptum ex audientia*[34] explaining that Pope Francis had made three modifications in the 2010 *Normae de gravioribus delictis*, effective 1 January 2020. One of the three modifications[35] raised the age of victims of the acquisition, possession, or distribution of pornographic images by clergy from the age of fourteen to the age of eighteen, thereby modifying article 6 § 1, 2°:

> Article 6 § 1, 2° *Sacramentorum sanctitatis tutela* is replaced in its entirety by the following text: "The acquisition, possession, or distribution by a cleric of pornographic images of minors under the age of eighteen, for purposes of sexual gratification, by whatever means or using whatever technology."[36]

On 6 December 2019, following a papal audience granted to Archbishop Edgar Peña Para, Substitute for General Affairs of the Secretariat of State on 4 December 2019, Cardinal Pietro Parolin, in a *Rescriptum ex audientia*,[37] announced the decision of Pope Francis to issue an instruction on confidentiality in legal proceedings, effective immediately upon publication in *L'Osservatore Romano*. This instruction removes accusations, trials, and decisions involving sexual abuse (as identified in the 2010 *Normae de gravioribus delictis* and the apostolic letter *Vos estis lux mundi*) from the pontifical secret. The appropriate obligation to observe "office confidentiality" remains.[38] The instruction repeats the Church's commitment to cooperate with civil authorities. It adds that silence is not imposed on persons who make reports of sexual abuse, who are its victims, and who are witnesses to sexual abuse.

[34] Secretariat of State and Congregation for the Doctrine of the Faith, *Rescriptum ex audientia*: Modifications in the 2010 *Normae de gravioribus delictis*, 3 December 2019, https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2019/documents/rc-seg-st-20191203_rescriptum_en.html

[35] Ibid., art. 2 explains that procurators and advocates in *graviora delicta* cases no longer must be priests, thereby modifying articles 13 and 14 of the 2010 *Normae*. This legislation is found in the 2021 *Normae*, article 13.

[36] Ibid., art. 1.

[37] Secretariat of State, *Rescriptum ex audientia*: Instruction on Confidentiality, 6 December 2019, https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2019/documents/rc-seg-st-20191206 _rescriptum_en.html

[38] "Office confidentiality" (or, better, the "confidentiality of office") refers to the appropriate and professional confidentiality required of certain offices in the Church.

2.7 — Congregation for the Doctrine of the Faith, *Vademecum* on Certain Points of Procedure in Treating Cases of Sexual Abuse of Minors Committed by Clerics, 16 July 2020 (Version 1.0)

On 16 July 2020, the Congregation for the Doctrine of the Faith issued a *Vademecum*[39] to assist ordinaries and their collaborators in the "step-by-step" application of "the canonical norms governing cases of the sexual abuse of minors by clerics," beginning with the *notitia criminis* and ending with the conclusion of the case. This handbook or manual consists of an introduction and 164 articles and concludes with a "Tabular Summary for Cases of *Delicta Reservata*" (intended to cover case files forwarded by ordinaries to the Congregation). The introduction to the *Vademecum* presents its scope and purpose: "While not issuing new norms or altering current canonical legislation, this manual seeks to clarify the various stages of the procedures involved. Its use is to be encouraged, since a standardized praxis will contribute to a better administration of justice."[40] It concerns only "every external offense against the sixth commandment of the Decalogue committed by a cleric with a minor"[41] that is reserved as a *gravius delictum* to the Congregation for the Doctrine of the Faith. It does *not* address other delicts against the sixth commandment, whether committed by clerics or others. It focuses especially on the extrajudicial (or administrative) penal process.[42]

2.8 — Congregation for the Doctrine of the Faith, *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro doctrina fidei reservatis*, 11 October 2021

On 11 October 2021, Cardinal Luis Francisco Ladaria, Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, issued a *Rescriptum ex audientia*[43] in which he explained that Pope Francis had modified the *Normae de*

39 Congregation for the Doctrine of the Faith, *Vademecum* on Certain Points of Procedure in Treating Cases of Sexual Abuse of Minors Committed by Clerics, 16 July 2020 (Version 1.0), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200716_vademecum-casi-abuso_en.html

40 Ibid. [Introduction].

41 Ibid., art. 1.

42 Ibid., 0. Introduction. Though the *Vademecum* intends to assist in the processing of cases involving the *gravius delictum* of the delict of clerical sexual abuse of minors, its content certainly assists in processing allegations of other delicts – reserved or not, involving clerics or not, involving sexual abuse or not.

43 Congregation for the Doctrine of the Faith, *Rescriptum ex audientia*, 11 October 2021, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20211011_rescriptum-delittiriservati-cfaith_la.html

gravioribus delictis Congregationi pro doctrina fidei reservatis,[44] effective 8 December 2021, the same day that the revised Book VI became effective. These revised 2021 *Normae* establish the delicts of sexual abuse reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith as follows:

> Article 6 – The more grave delicts against morals which are reserved to the judgment of the Congregation for the Doctrine of the Faith are:
>
> 1° the delict against the sixth commandment of the Decalogue committed by a cleric with a minor below the age of eighteen years or with a person who habitually has the imperfect use of reason; ignorance or error on the part of the cleric regarding the age of the minor does not constitute an extenuating or exonerating circumstance;
>
> 2° the acquisition, possession, exhibition, or distribution, for purposes of sexual gratification or profit, of pornographic images of minors under the age of eighteen years, in any manner and by any means whatsoever, by a cleric.

Article 6, 1° of the 2021 *Normae* adds a new element: "ignorance or error on the part of the cleric regarding the age of the minor does not constitute an extenuating or exonerating circumstance." Further, Article 6, 2° reflects *Vos estis lux mundi* that includes in the delict of sexual abuse the "exhibition" of pornographic images of minors; such exhibition is also a delict in canon 1398 § 1, 3° of the revised Book VI. The new Article 6, 2° also reflects Article 6 § 1, 2° of the 2010 *Normae*, as modified by Pope Francis on 3 December 2019 when he established the delict of pedopornography to include images of *all* minors (that is, all persons under the age of eighteen years: c. 97 § 1), not only minors under the age of fourteen years.

Article 7 explains that clerics who commit the delicts of Article 6 (and clerics who commit any of the delicts mentioned in Articles 2-5) can be dismissed from the clerical state:

> Article 7 – Whoever commits the delicts mentioned in artt. 2-6, besides what is established for individual delicts in the CIC and in the CCEO, as well as in these present Norms, is to be punished, as the case warrants, with a just penalty according to the gravity of the crime; if committed by a cleric, he may also be punished by dismissal or deposition from the clerical state.

This is the same threatened penalty established in Article 6 § 2 of the 2010 *Normae*.

[44] Congregation for the Doctrine of the Faith, *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro doctrina fidei reservatis*, 11 October 2021, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20211011_norme-delittiriservati-cfaith_la.html

Article 8 of the 2021 *Normae* addresses the prescription period for the delicts of sexual abuse:

> Article 8 – § 1. Criminal action concerning delicts reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith is extinguished by prescription after twenty years.
>
> § 2. Prescription runs according to the norm of can. 1362 § 2 CIC and can. 1152 § 3 CCEO. However, in the case of the delict mentioned in art. 6 n. 1, prescription begins on the day the minor reaches the age of eighteen.
>
> § 3. The Congregation for the Doctrine of the Faith has the right to derogate from prescription for all individual cases of reserved delicts, even if they regard delicts committed prior to the coming into force of the present Norms.

This reflects Article 7 of the 2010 *Normae*, but the new Article 8 adds that the Congregation for the Doctrine of the Faith can derogate from prescription in individual cases "even if they regard delicts committed prior to the coming into force of the present Norms."

Finally, Article 28 § 1 of the 2021 *Normae* excludes aspects of the delicts of Article 6 from the pontifical secret:

> Article 28 – § 1. With the exception of allegations, processes, and decisions concerning the delicts mentioned in art. 6, cases involving delicts regulated by these Norms are subject to the pontifical secret.

This exclusion reflects the Instruction on Confidentiality of Pope Francis issued on 6 December 2019.

3 — *Legislation on Sexual Abuse in the 2021 Revision of Book VI*

In the 2021 revision of Book VI, four canons address delicts of sexual abuse or related issues, each of which reflects the development of the canonical response to sexual abuse over the last decades: canon 1398; 1395 § 3; canon 1371, § 6; and canon 1378.

3.1 — Canon 1398: Sexual Abuse of Minors, Adults Who Habitually Have Imperfect Use of Reason, and Adults for Whom the Law Recognizes Equal Protection

> §1. A cleric is to be punished with privation of office and other just penalties, not excluding dismissal from the clerical state if the case warrants it:
>
> 1° who commits a delict against the sixth commandment of the Decalogue with a minor or with a person who habitually has the imperfect use of reason or with a person for whom the law recognizes equal protection;

2° who recruits or induces a minor or a person who habitually has the imperfect use of reason or a person for whom the law recognizes equal protection, to show himself or herself pornographically or to participate in pornographic exhibitions, whether real or simulated;

3° who immorally acquires, possesses, exhibits, or distributes, by any means and using whatever technology, pornographic images of minors or of persons who habitually have the imperfect use of reason.

§2. A member of an institute of consecrated life or society of apostolic life, and any member of the faithful who has any dignity or who fulfills an office or function in the Church, if the person commits the delict mentioned in §1 or in can. 1395 §3, is to be punished according to the norm of can. 1336, §§2-4, with other penalties also added according to the gravity of the delict.

Canon 1398 is situated in "Title VI: Delicts against Human Life, Dignity, and Freedom,"[45] where it underscores that the delicts established by the canon violate the life, dignity, and liberty of the human person.

As seen in the preceding brief historical overview, canon 1395 §2 had established the delict of clerical sexual abuse of a minor under the age of sixteen. Various post-codal legislative documents expand the scope of the original delict (thereby establishing several related delicts), the offenders, and the victims/survivors. This legislative development is codified in canon 1398 that is newly formulated in the 2021 revision of Book VI. The eight delicts established by canon 1398 are:

(1) To commit a delict against the sixth commandment of the Decalogue with a minor.
(2) To commit a delict against the sixth commandment of the Decalogue with a person who habitually has the imperfect use of reason.
(3) To commit a delict against the sixth commandment of the Decalogue with a person for whom the law recognizes equal protection.
(4) To recruit or to induce a minor to show himself or herself pornographically or to participate in pornographic exhibitions, whether real or simulated.
(5) To recruit or to induce a person who habitually has the imperfect use of reason to show himself or herself pornographically or to participate in pornographic exhibitions, whether real or simulated.
(6) To recruit or to induce a person for whom the law recognizes equal protection, to show himself or herself pornographically or to participate in pornographic exhibitions, whether real or simulated.
(7) To immorally acquire, possess, exhibit, or distribute, by any means and using whatever technology, pornographic images of minors.

[45] In the 1983 Code, Title VI was entitled "Delicts against Human Life and Freedom." The word "Dignity" is added in the 2021 revision.

(8) To immorally acquire, possess, exhibit, or distribute, by any means and using whatever technology, pornographic images of persons who habitually have the imperfect use of reason.

Canon 1398 refers to three groups of persons. (1) A "minor" is a person under the age of 18 years (c. 97 § 1). (2) A person "who habitually has the imperfect use of reason" lacks the "stable" and "full" use of reason.[46] (3) A person "for whom the law grants equal protection" appears as a clear though indirect reference to "vulnerable persons," a technical term introduced *ad experimentum* into penal law by Pope Francis in his apostolic letter *Vos estis lux mundi* (7 May 2019). The apostolic letter describes a vulnerable person as "any person in a state of infirmity, physical or mental deficiency, or deprivation of personal liberty which, in fact, even occasionally, limits their ability to understand or to want or otherwise resist the offence."[47] As time progresses, the specific and practical meaning of "a person for whom the law recognizes equal protection" will likely be further developed and refined in ecclesiastical legislation and jurisprudence, even with the assistance of other disciplines. Eventually, law may employ a term other than "vulnerable person." Indeed, the term "vulnerable person" admits multiple possibilities: it is neither univocal nor juridically precise. Hence, the 2021 revision of Book VI avoids using "vulnerable person" in canon 1398 § 1, 1°-2°.

Canon 1398 § 1 establishes delicts for clerics. The penalties attached to the delicts are the determinate, preceptive, *ferendae sententiae*, expiatory penalty of privation of office (c. 1336 § 4, 1°) and other just penalties, not excluding dismissal from the clerical state (c. 1336 § 5) if the case warrants it. The prescription period for the delicts of canon 1398 § 1 is twenty years (c. 1362 § 1, 2°). The prescription period for those delicts of sexual abuse, committed by delicts and reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith as *graviora delicta*, is also twenty years, beginning when the minor completes the eighteenth year of age.

The delicts of clergy sexual abuse reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith (see c. 1362 § 1, 1°) are identified in Article 6 of the 2021 *Normae* issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith (discussed earlier). Only those delicts against the sixth commandment of the Decalogue identified in this article 6, *when committed by a cleric*, are

[46] "Defects" in the "use of reason" are mentioned in several canons in the revised Book VI. Canon 1322 mentions the "habitual lack of the use of reason." Canons 1323, 6° and 1324 § 1, 2° mention the "lack of reason." Canons 1324 § 1, 1° and 1345 mention the "imperfect use of reason."

[47] POPE FRANCIS, apostolic letter *Vos estis lux mundi*, art. 1 § 2 b).

graviora delicta reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith.[48] Should a cleric commit a delict identified in canon 1398 § 1 that is not identified in article 6, then the delict would be addressed in a penal process initiated by the ordinary (see c. 134 §§ 1-2), not the Congregation. Similarly, should any delict in canon 1398 be committed by those mentioned in canon 1398 § 2, the penal process is handled by the ordinary, not the Congregation.

Canon 1398 § 2 applies all the delicts of canon 1398 § 1 to a "member of an institute of consecrated life or society of apostolic life, and any member of the faithful who has any dignity or who fulfills an office or function in the Church." In part, this reflects the legislation of Pope Francis in *Vos estis lux mundi* that names "members of institutes of consecrated life and societies of apostolic life" as persons (together with clerics) who can commit the delicts of sexual abuse identified in the apostolic letter.[49] The penalties for the offenders mentioned in canon 1398 § 2 is "canon 1336 §§ 2-4, with other penalties also added according to the gravity of the delict." The prescription period for the delicts of canon 1398 § 2 is seven years (c. 1362 § 1, 2°).

3.2 — Canon 1395 § 3: Sexual Abuse Achieved through Force, Threats, or Abuse of Authority

A cleric who by force, threats, or abuse of authority commits a delict against the sixth commandment of the Decalogue, or who compels someone to perform or submit to sexual acts, is to be punished with the same penalty mentioned in § 2 [= just penalties, not excluding dismissal from the clerical state if the case so warrants].

48 See Congregation for the Doctrine of the Faith, *Vademecum* on Certain Points of Procedure in Treating Cases of Sexual Abuse of Minors Committed by Clerics, 16 July 2020 (Version 1.0), art. 5, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200716_vademecum-casi-abuso_en.html
For further reflections on the *Vademecum*, see Brendan Daly, "An Analysis of the Vademecum of the Congregation for the Doctrine of the Faith," in *The Canonist*, 11 (2020), 197-217; John Paul Kimes, "Some Observations on the Congregation for the Doctrine of the Faith's *Vademecum* on Certain Points of Procedure in Treating Cases of Sexual Abuse of Minors Committed by Clerics," in *CLSAP*, 82 (2020), 213-235; Gerardo Núñez, "Vademécum sobre abusos de menores de la Congregación para la Doctrina de la Fe: Reflexiones jurídicas y pastorale," in *IC*, 61 (2021), 139-196; John A. Renken, "*Vademecum* on Certain Points of Procedure in Treating Cases of Sexual Abuse of Minors Committed by Clerics: Canonical Reflections," in *StC*, 55 (2021), 553-599.

49 Ibid., art. 1 § 1. *Vos estis lux mundi* does not, however, identify other lay persons among offenders.

Canon 1395 § 3 is situated in "Title V: Delicts against Special Obligations."[50] Accordingly, it focuses on the obligation of clerics to avoid the delicts of sexual abuse mentioned in the canon. Canon 1395 § 3 is newly formulated in the 2021 revision of Book VI.[51] It establishes the following five delicts of sexual abuse:

(1) To commit a delict against the sixth commandment of the Decalogue by force.[52]
(2) To commit a delict against the sixth commandment of the Decalogue by threats.
(3) To commit a delict against the sixth commandment of the Decalogue by abuse of authority.
(4) To compel someone to perform sexual acts against the sixth commandment of the Decalogue.
(5) To compel someone to submit to sexual acts against the sixth commandment of the Decalogue.

Canon 1395 § 3 establishes three delicts not found in the 1983 Code – i.e., the delict of sexual abuse committed by abuse of authority,[53] by compelling someone to perform sexual acts, and by compelling someone to submit to sexual acts. Pope Francis has often addressed the abuse of authority or power, especially in relation to sexual abuse of minors and vulnerable persons.

[50] This is the only title in Part II of the revised Book VI that is the same as it had been in the 1983 Code.

[51] The 1983 Code contained no canon 1395 § 3.

[52] Canon 1395 § 2 of the 1983 Code had established the delicts against the sixth commandment of the Decalogue "committed by force or threats," factors mentioned in the new canon 1395 § 3.
Other delicts mentioned in canon 1395 § 2 of the 1983 Code are: (1) the delict of sexual abuse done "publicly" (that is now the sole delict in the new canon 1395 § 2); and (2) the delict of sexual abuse of a minor (now, *every* minor – i.e., a person under the age of 18 years; see c. 97 § 1, that is in the new canon 1398 § 1.

[53] The Code identifies several specific abuses of ecclesiastical power, office, or function for which a penalty is already determined. Canon 1378 § 1 pertains when a specific delict involving abuse of ecclesiastical power (*potestas*), office (*officium*), or function (*munus*) is not identified in some other penal law. Examples of such abuse of office are multiple, so the competent authority will exercise great attentiveness and calm prudence in applying the canon to the appropriate situations.
Three canons in the revised Book VI make reference to abuse (*abusus*): canon 1326 § 1, 2° (abuse of a position of authority to commit a delict requiring a more grave punishment than the law or precept has established); canon 1395 § 3 (committing a delict against the sixth commandment of the Decalogue by abuse of authority); and canon 1378 § 1 (a rather "general" abuse of power, office, or function). In these three canons, "abuse" is understood as a mishandling of authority or power by a church leader. Abuse always involves *illegitimate* activity.

On 20 August 2018, in his Letter to the People of God,[54] Pope Francis mentions three kinds of abuse: sexual abuse, abuse of power, and abuse of conscience. He acknowledges that such abuse has been inflicted by some clergy and consecrated persons upon minors and vulnerable adults, and he suggests that there is a direct correlation between abuse and clericalism.[55]

> "If one member suffers, all suffer together with it" (1 Cor 12:26). These words of Saint Paul forcefully echo in my heart as I acknowledge once more the suffering endured by many minors due to sexual abuse, the abuse of power, and the abuse of conscience perpetrated by a significant number of clerics and consecrated persons. Crimes that inflict deep wounds of pain and powerlessness, primarily among the victims, but also in their family members and in the larger community of believers and nonbelievers alike. Looking back to the past, no effort to beg pardon and to seek to repair the harm done will ever be sufficient. Looking ahead to the future, no effort must be spared to create a culture able to prevent such situations from happening, but also to prevent the possibility of their being covered up and perpetuated. The pain of the victims and their families is also our pain, and so it is urgent that we once more reaffirm our commitment to ensure the protection of minors and of vulnerable adults....
>
> I am conscious of the effort and work being carried out in various parts of the world to come up with the necessary means to ensure the safety and protection of the integrity of children and of vulnerable adults, as well as implementing zero tolerance and ways of making all those who perpetrate or cover up these crimes accountable. We have delayed in applying these actions and sanctions that are so necessary, yet I am confident that they will help to guarantee a greater culture of care in the present and future.
>
> Together with those efforts, every one of the baptized should feel involved in the ecclesial and social change that we so greatly need. This change calls for a personal and communal conversion that makes us see

54 Pope Francis, "Letter to the People of God," 20 August 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-di-dio.html
Less than three months earlier, Pope Francis had written a more focused letter to the People of God in Chile on 31 May 2018, following a pontifical investigation of serious and extensive sexual abuse by clergy in that country. It contains many of the themes contained in the Pope's letter to the People of God throughout the world. See Pope Francis, Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Chile, 31 May 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html

55 For reflections on the evils of clericalism offered by Pope Francis, see Faustin Rakotoarisoa, "Cléricalisme et abus de pouvoir dans l'Église. Entre droit et réalité," in *RDC*, 69 (2019), 105-122; John A. Renken, "Synodality: A Constitutive Element of the Church. Reflections on Pope Francis and Synodality," in *StC*, 52 (2018), 40-44; Id., "The Management of Church Property in a Synodal Church: Towards Eliminating Financial Misconduct," in *StC*, 52 (2018), 602-608.

things as the Lord does. For as Saint John Paul II liked to say: "If we have truly started out anew from the contemplation of Christ, we must learn to see him especially in the faces of those with whom he wished to be identified" (*Novo millennio ineunte*, 49). To see things as the Lord does, to be where the Lord wants us to be, to experience a conversion of heart in his presence. To do so, prayer and penance will help. I invite the entire holy faithful People of God to a penitential exercise of prayer and fasting, following the Lord's command "But this kind [of demon] does not come out except by prayer and fasting" (Mt 17:21). This can awaken our conscience and arouse our solidarity and commitment to a culture of care that says "never again" to every form of abuse.

It is impossible to think of a conversion of our activity as a Church that does not include the active participation of all the members of God's People. Indeed, whenever we have tried to replace, or silence, or ignore, or reduce the People of God to small elites, we end up creating communities, projects, theological approaches, spiritualities, and structures without roots, without memory, without faces, without bodies and ultimately, without lives [cf. *Letter to the Pilgrim People of God in Chile*, 31 May 2018]. This is clearly seen in a peculiar way of understanding the Church's authority, one common in many communities where sexual abuse and the abuse of power and conscience have occurred. Such is the case with clericalism, an approach that "not only nullifies the character of Christians, but also tends to diminish and undervalue the baptismal grace that the Holy Spirit has placed in the heart of our people" [*Letter to Cardinal Marc Ouellet, President of the Pontifical Commission for Latin America*, 19 March 2016]. Clericalism, whether fostered by priests themselves or by laypersons, leads to an excision in the ecclesial body that supports and helps to perpetuate many of the evils that we are condemning today. To say "no" to abuse is to say an emphatic "no" to all forms of clericalism. ...

It is essential that we, as a Church, be able to acknowledge and condemn, with sorrow and shame, the atrocities perpetrated by consecrated persons, clerics, and all those entrusted with the mission of watching over and caring for those most vulnerable. Let us beg forgiveness for our own sins and the sins of others. An awareness of sin helps us to acknowledge the errors, the crimes, and the wounds caused in the past and allows us, in the present, to be more open and committed along a journey of renewed conversion.

Likewise, penance and prayer will help us to open our eyes and our hearts to other people's sufferings and to overcome the thirst for power and possessions that are so often the root of those evils. May fasting and prayer open our ears to the hushed pain felt by children, young people, and the disabled. A fasting that can make us hunger and thirst for justice and impel us to walk in the truth, supporting all the judicial measures that may be necessary. A fasting that shakes us up and leads us to be committed in truth and charity with all men and women of good will, and with society in general, to combatting all forms of the abuse of power, sexual abuse, and the abuse of conscience.

A few months thereafter, on 12 December 2018, in his Christmas greetings to the Roman Curia, Pope Francis again acknowledges abuse of power, abuse of conscience, and sexual abuse by clergy and consecrated persons. He focuses especially on the sexual abuse of minors and vulnerable persons.

> The Church has for some time been firmly committed to eliminating the evil of abuse, which cries for vengeance to the Lord, to the God who is always mindful of the suffering experienced by many minors because of clerics and consecrated persons: abuses of power and conscience and sexual abuse.
>
> In my own reflections on this painful subject, I have thought of King David – one of "the Lord's anointed" (cf. 1 Sam 16:13; 2 Sam 11-12). He, an ancestor of the Holy Child who was also called "the son of David," was chosen, made king, and anointed by the Lord. Yet he committed a triple sin, three grave abuses at once: "sexual abuse, abuse of power, and abuse of conscience." Three distinct forms of abuse that nonetheless converge and overlap.
>
> The story begins, as we know, when the King, although a proven warrior, stayed home to take his leisure, instead of going into battle amid God's people. David takes advantage, for his own convenience and interest, of his position as king (the abuse of power). The Lord's anointed, he does as he wills, and thus provokes an irresistible moral decline and a weakening of conscience. It is precisely in this situation that, from the palace terrace, he sees Bathsheba, the wife of Uriah the Hittite, at her bath (cf. 2 Sam 11) and covets her. He sends for her and they lie together (yet another abuse of power, plus sexual abuse). He abuses a married woman whose husband is absent and, to cover his sin, he recalls Uriah and seeks unsuccessfully to convince him to spend the night with his wife. He then orders the captain of his army to expose Uriah to death in battle (a further abuse of power, plus an abuse of conscience). The chain of sin soon spreads and quickly becomes a web of corruption. He stayed home and took it easy.
>
> The sparks of sloth and lust, and "letting down the guard" are what ignite the diabolical chain of grave sins: adultery, lying, and murder. Thinking that because he was king, he could have and do whatever he wanted, David tries to deceive Bathsheba's husband, his people, himself, and even God. The king neglects his relationship with God, disobeys the divine commandments, damages his own moral integrity, without even feeling guilty. The "anointed" continues to exercise his mission as if nothing had happened. His only concern was to preserve his image, to keep up appearances. For "those who think they commit no grievous sins against God's law can fall into a state of dull lethargy. Since they see nothing serious to reproach themselves with, they fail to realize that their spiritual life has gradually turned lukewarm. They end up weakened and corrupted" (*Gaudete et exsultate*, 164). From being sinful, they now become corrupt.
>
> Today too, there are consecrated men, "the Lord's anointed," who abuse the vulnerable, taking advantage of their position and their power of persuasion. They perform abominable acts yet continue to exercise their ministry

> as if nothing had happened. They have no fear of God or his judgement, but only of being found out and unmasked. Ministers who rend the ecclesial body, creating scandals and discrediting the Church's saving mission and the sacrifices of so many of their confrères.
>
> Today too, there are many Davids who, without batting an eye, enter into the web of corruption and betray God, his commandments, their own vocation, the Church, the people of God, and the trust of little ones and their families. Often behind their boundless amiability, impeccable activity, and angelic faces, they shamelessly conceal a vicious wolf ready to devour innocent souls.
>
> The sins and crimes of consecrated persons are further tainted by infidelity and shame; they disfigure the countenance of the Church and undermine her credibility. The Church herself, with her faithful children, is also a victim of these acts of infidelity and these real sins of "peculation."[56]

In his post-synodal apostolic exhortation *Christus vivit* (25 March 2019) following the 2018 synod on "Young People, Faith, and Vocational Discernment," Pope Francis again acknowledges many forms of abuse: power, conscience, sexual, and financial. He explains that these are related to multiple factors, including an abusive clericalism that must be eradicated.

> Abuse exists in various forms: the abuse of power, the abuse of conscience, sexual and financial abuse. Clearly, the ways of exercising authority that make all this possible have to be eradicated, and the irresponsibility and lack of transparency with which so many cases have been handled have to be challenged. The desire to dominate, lack of dialogue and transparency, forms of double life, spiritual emptiness, as well as psychological weaknesses, are the terrain on which corruption thrives" [SYNOD OF BISHOPS, *Final Document of the Fifteenth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops*, 30]. Clericalism is a constant temptation on the part of priests who see "the ministry they have received as a power to be exercised, rather than a free and generous service to be offered. It makes us think that we belong to a group that has all the answers and no longer needs to listen or has anything to learn" [POPE FRANCIS, *Address at the Opening of the XV Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops*, 3 October 2018, in *L'Osservatore Romano*, 5 October 2018, 8]. Doubtless, such clericalism can make consecrated persons lose respect for the sacred and inalienable worth of each person and of his or her freedom.[57]

[56] POPE FRANCIS, "Christmas Greetings to the Roman Curia," 21 December 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/december/documents/papa-francesco_20181221_curia-romana.html

[57] POPE FRANCIS, post-synodal apostolic exhortation *Christus vivit*, 25 March 2019, no. 98, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html

Canon 1395 § 3 establishes delicts for clerics. The penalties attached to the delicts are indeterminate, preceptive "just penalties," not excluding dismissal from the clerical state (c. 1336 § 5), if the case warrants.

Canon 1398 § 2 applies all the delicts of canon 1395 § 3 to a "member of an institute of consecrated life or society of apostolic life, and any member of the faithful who has any dignity or who fulfills an office or function in the Church." The penalties for these offenders is "canon 1336 §§ 2-4, with other penalties also added according to the gravity of the delict."

The prescription period for the delicts of canon 1395 § 3 is seven years (c. 1362 § 1, 2°), whether the delicts are committed by clerics or others. None of the delicts is reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith (see c. 1362 § 1, 1°).

3.3 — Canon 1371 § 6: The Delict of Failure to Report a Delict

> One who neglects to communicate knowledge of a delict, when obliged to do so by a canonical law, is to be punished according to the norm of can. 1336 §§2-4, with other penalties also added according to the gravity of the delict.

Canon 1371 § 6 is situated in "Title II: Delicts against Ecclesiastical Authority and the Exercise of Functions." It focuses on the obligation of some persons in the Church to be "mandated reporters" of delicts. Certainly, it is related to canons 1395 § 3 and 1398.

The Code itself does not identify any mandated reporters. In his apostolic letter *Vos estis lux mundi* (7 May 2019), however, Pope Francis identifies mandated reporters as "a cleric or a member of an institute of consecrated life or of a society of apostolic life."[58] Though *Vos estis lux mundi* identifies

[58] Pope Francis, *Vos estis lux mundi*, article 3 § 1 states: "Except as provided for by canons 1548 §2 CIC and 1229 §2 CCEO, whenever a cleric or a member of an institute of consecrated life or of a society of apostolic life has notice of, or well-founded motives to believe that, one of the facts referred to in article 1 has been committed, that person is obliged to report promptly the fact to the local ordinary where the events are said to have occurred or to another ordinary among those referred to in canons 134 CIC and 984 CCEO, except for what is established by §3 of the present article."
Article 3 exempts mandated reporters from communicating knowledge in accord with the exemption of canon 1548 § 2: "Without prejudice to the prescript of can. 1550, §2, n. 2, the following are exempted from the obligation to respond: 1° clerics regarding what has been made known to them by reason of sacred ministry; civil officials, physicians, midwives, advocates, notaries, and others bound by professional secrecy even by reason of having given advice, regarding those matters subject to this secrecy; 2° those who fear that from their own testimony ill repute, dangerous hardships, or other grave evils will befall them, their spouses, or persons related to them by consanguinity or affinity."

mandated reporters, it does not establish a delict for non-compliance with this requirement, as does canon 1371 § 6.

No other legislation identifies mandated reporters.[59] Canon 1371 § 6 would pertain, of course, in future legislation that establishes mandated reporters for any delicts.

3.4 — Canon 1378: Abuse of Power, Office, or Function – Deliberately or Negligently

> § 1. One who, in addition to the cases already envisioned in law, abuses an ecclesiastical power, office, or function is to be punished according to the gravity of the act or omission, not excluding their privation, without prejudice to the obligation to repair harm.
>
> §2. One who through culpable negligence illegitimately places or omits an act of ecclesiastical power, office, or function with harm to another or with scandal is to be punished with a just penalty according to the norm of can. 1336, §§2-4, without prejudice to the obligation to repair harm.[60]

Canon 1378 concerns abuse of ecclesiastical power, office, or function – whether such abuse is rooted in deliberate malice (*dolus*) or in negligence (*culpa*).[61] If the abuse is rooted in *dolus* (c. 1378 § 1), the offender "is to be punished according to the gravity of the act or omission," even by penal deprivation of office (c. 1336 § 4, 1°; see c. 196). If the abuse is rooted in *culpa* with harm to another or with scandal (c. 1378 § 2), the offender "is to be punished according to the norm of canon 1336 §§ 2-4," that is, with an order, prohibition, or privation. Whether the abuse is rooted in *dolus* or *culpa*, the offender has the obligation to repair harm. Moreover, canon 1361 § 4, new in the revised Book VI, requires the ordinary to make a prudent decision that any harm is repaired before any penalty is remitted.

As seen earlier in this study, Pope Francis, in *Come una madre amorevole* (4 June 2016), addresses the removal from office of a diocesan bishop or

59 Canon 2368 § 2 of the 1917 Code had said that a person solicited by a confessor is a "mandated reporter." Indeed, that canon had imposed a *latae sententiae* excommunication on a person solicited who refused to denounce the confessor within a month; the canon added that this penalty was not to be absolved until the person fulfilled the obligation to denounce the confessor, or at least seriously promised to do so. (See c. 904 of the 1917 Code.)

60 Canon 1378 in the 2021 revision of Book VI modifies canon 1389 of the 1983 Code.

61 Canon 1321 § 2 states: "No one is punished unless an external violation of a law or precept, committed by the person, is gravely imputable by reason of malice [*dolus*] or negligence [*culpa*]."

eparch, and his equivalents in law,[62] for negligence in handling cases of sexual abuse of minors and vulnerable persons. This is abuse of office with *culpa*, but the apostolic letter does not specifically identify this conduct as a delict.[63]

As also mentioned earlier, Pope Francis, in *Vos estis lux mundi* (7 May 2019), addresses the removal of a diocesan bishop and his equivalents in law,[64] for "conduct … consisting of actions or omissions intended to interfere with or avoid civil investigations or canonical investigations, whether administrative or penal, against a cleric or a religious regarding the delicts"[65] of sexual abuse identified in the apostolic letter. This apostolic letter addresses the investigation of an alleged "cover-up." This is abuse of office with *dolus*, but the apostolic letter does not specifically identify this conduct as a delict.

4 — *General Observations on the Revised Book VI*

Certainly, the revised Book VI of the Code of Canon Law is most welcome legislation for the Church. After scholarly collaboration and wide consultation beginning in 2007, Pope Francis promulgated this pastoral instrument. A thorough and careful study of the entire revised Book VI demonstrates its multiple positive aspects. It is most welcomed.

Some general "early observations" on the revised Book VI's treatment of sexual abuse will highlight the positive features of the revision. At the same

[62] Pope Francis, apostolic letter *Come una madre amorevole*, article 1 §§ 1, 4 explains that equivalents of a diocesan bishop or eparch are: "one who even holds a temporary title and is responsible for a particular Church, or other community of faithful that is its legal equivalent" (see c. 368 *CIC*; c. 313 *CCEO*), and "major superiors of religious institutes and societies of apostolic life of pontifical right."

[63] The apostolic letter addresses the requested "resignation" (see cc. 187-189) or the administrative "removal" from office (see cc. 192-195), not the penal removal, or privation (see c. 196) for abuse of office.

[64] Pope Francis, apostolic letter *Vos estis lux mundi*, article 6 says that bishops and their equivalents are: "a) cardinals, patriarchs, bishops and legates of the Roman Pontiff; b) clerics who are, or who have been, the pastoral heads of a particular Church or of an entity assimilated to it, Latin or Oriental, including the personal ordinariates, for the acts committed *durante munere*; c) clerics who are or who have been in the past leaders of a personal prelature, for the acts committed *durante munere*; d) those who are, or who have been, supreme moderators of institutes of consecrated life or of societies of apostolic life of pontifical right, as well as of monasteries sui iuris, with respect to the acts committed *durante munere*."

[65] Ibid., art. 1 § 1 b).

time, they will also uncover some questions or possible "next steps" that canonists, Pastors, and eventually the Supreme Legislator may wish to ponder.

4.1 — Positive Aspects of the Revision's Treatment of "Sexual Abuse"

In the matter of sexual abuse, the revised Book VI incorporates legislation developed over recent years and even expands much of it.

A most obvious feature of the revision is canon 1398 § 1 that addresses the sexual abuse of three categories of persons: (1) minors, (2) adults lacking the habitual use of reason, and (3) persons for whom the law recognizes equal protection. The various acts of sexual abuse with these persons are contained comprehensively in a single canon. The canon "expands" the simple reference to the offense of sexual abuse "with a minor below the age of sixteen years" in canon 1395 § 2 of the 1983 Code – a delict that is listed among several other clerical delicts against the sixth commandment of the Decalogue.[66]

Another especially welcome feature of the revision of Book VI is canon 1398 § 2. This new law provides that the delicts in canons 1395 § 3 and 1398 § 1 apply also to a "member of an institute of consecrated life or society of apostolic life, and any member of the faithful who has any dignity or who fulfills an office or function in the Church." Such acts of sexual abuse are delicts not only when committed by clerics. This clarifies any ambiguity of canon 695 § 1[67] regarding whether canon 1395 § 2 of the 1983 Code applies to non-ordained religious.[68] It also acknowledges that many

[66] It will be remembered that the 1990 Code of Canons of the Eastern Churches contains no canon corresponding to canon 395 § 2.

[67] Canon 729 applies canon 595 § 1 to members of secular institutes, and canon 746 applies it to members of societies of apostolic life. See the modification of canon 695 § 1 whereby the Holy Father alters it to conform to the canons in the revised Book VI: POPE FRANCIS, apostolic letter *Recognitum Librum VI*, 26 April 2022, https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/04/26/0294/00620.html#LAT

[68] Velasio De Paolis had commented about the formulation of canon 695 § 1 in the original 1983 Code: "From an editorial point of view, the canon is not precisely formulated: in fact, it states that 'a religious must be dismissed for the crimes mentioned in canons 1397, 1398 and 1395.' However, the crimes of canon 1395 are not properly such for religious, but only for clerics. But the sense of the canon seems obvious: religious who commit the acts mentioned in canon 1395 must be dismissed from the institute, even if by virtue of the same canon they are not crimes unless they are clerics. Moreover, the gravity of such behavior is no less serious for religious than for priests. The need to punish such crimes with particular severity appears especially in contemporary society which, on the one hand, is permissive and undisciplined and, on the other, is enormously scandalized with regard to the behavior

laypersons in the Church provide service-leadership, formal and informal, paid and volunteer, throughout the world. By means of the new canon 1398 § 2, the Church intends also to safeguard everyone from any sexual abuse from these lay leaders.

Moreover, the delicts of sexual abuse identified in canon 1398 are situated in "Title VI: Delicts against Human Life, Dignity, and Freedom" to stress that these delicts violate the human person. In the 1983 Code, delicts of sexual abuse were situated in canon 1395 § 2 in "Title V: Delicts against Special Obligation," to stress that the delicts violated clerical chastity. The new arrangement focuses on the dignity of the person abused, not on the sin of the person abusing.

Another welcome feature of the 2021 revision is found in canon 1395 § 3, which establishes the delict of sexual abuse that results from the manipulation of a perpetrator's force, threats, and abuse of authority. This delict remains in "Title V: Delicts against Special Obligations," where it focuses on appropriate chaste conduct of clergy (and others: see c. 1398 § 2) with adults.

Also, the establishment in canon 1371 § 6 of a delict for those mandated reporters who fail to communicate knowledge of a delict of sexual abuse is a welcomed addition to penal law. This new delict intends to be an additional means to safeguard persons from sexual abuse.

4.2 — Some Possible Issues to Ponder for Future Development of Law

Given the warm welcome with which the revised Book VI is *rightly* received, it may seem unbecoming to consider yet further development or refinement in the Church's penal laws on sexual abuse. Nonetheless, while extolling the importance of a true "stability" of penal law, one also realizes that law always can and must be reformed (*lex semper reformanda*), to address changing ecclesial challenges and new pastoral concerns. Any ongoing development of law does not require another immediate revision of codified law. Indeed, the Church's experience in addressing sexual abuse over the last decades demonstrates that innovations occur gradually and effectively through various extra-codal instruments (e.g., apostolic letters, circular letters, *rescripta ex audientia*, etc.).

of church persons, whether priests or religious." Velasio De Paolis, *La vita consecrata nella Chiesa*, rev. ed., Venice, Marcianum Press, 2010, 580 [author's translation].
See also Pope Francis, apostolic letter *Vos estis lux mundi*, art. 1 § 1.

In this spirit, the following are ten issues to consider in the canonical response to sexual abuse in the Church and society, even as the universal Church welcomes the revised Book VI.

- MANDATED REPORTERS. Canon 1371 § 6 establishes the "general" delict of a mandated reporter failing to communicate knowledge of a delict, but it does not identify who is a mandated reporter and for what delict. *Vos estis lux mundi* identifies "specific" mandated reporters for "specific" delicts of sexual abuse.

  In the future, should not every Catholic[69] be a mandated reporter of the delicts of sexual abuse?

- RESERVED DELICTS. At the present time, some delicts of sexual abuse committed by clerics are reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith, as listed in the 2021 *Normae de gravioribus delictis*, article 6.

  In the future, considering the revised canons 1395 § 3 and 1398, should not *all* delicts of sexual abuse committed by *all* persons identified in law as potential offenders be reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith?

  If delicts reserved to the Congregation only involve clerics, does this further an inappropriate sense of clericalism? Moreover, persons commonly mention the possibility of establishing regional penal tribunals as "branches" of the Congregation for the Doctrine of the Faith. If *all* delicts of sexual abuse, identified in canons 1395 § 3 and 1398, are reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith, should not regional penal tribunals provide proper proximity to the *locus delicti* with sufficient staff?[70]

- PENAL PRIVATION FOR ABUSE OF OFFICE IN ADDRESSING DELICTS OF SEXUAL ABUSE. At the present time, *Come una madre amorevole* and *Vos estis lux mundi* address both negligent (with *culpa*) and malicious (with *dolus*) abuse of office in investigating and processing (with an administrative or judicial penal process) alleged delicts of sexual abuse. The departure from office of church leaders (bishops and their equivalents) for their abuse of office is not necessarily penal in character. Both

[69] Only "Catholics" are subject to the provisions of merely ecclesiastical (penal) laws (c. 11).

[70] Further, perhaps more persons involved in decisions concerning the delicts of sexual abuse would occasion the further development and broader dissemination of jurisprudence on these delicts. The plea for helpful jurisprudence is also mentioned soon in this study among remarks on development of the notions of "abuse of authority," "abuse of power," and "persons for whom the law grants equal protection." Jurisprudence would also be welcomed concerning other related issues: e.g., "grooming" for sexual abuse other than pornography (c. 1398 § 1, 2°), the imposition of penalties proportionate to various delicts (c. 1349), et al.

Come una madre amorevole and *Vos estis lux mundi* remain operative and provide administrative or disciplinary responses to seriously negligent or malicious conduct. At the same time, canon 1378 provides for the imposition of penalties on diocesan bishops and others for both deliberate and negligent abuse of office in addressing all delicts of sexual abuse, whether these leaders act with *dolus* or *culpa*. Inasmuch as penal law is presented by Pope Francis as a pastoral instrument, perhaps *all* abuse of office in handling delicts of sexual abuse should be treated as delicts according to canon 1378.[71]

In the future, inasmuch as *Pascite gregem Dei* intends to promote the pastoral character of penal law as an expression of charity, should not all abuse of office in addressing delicts of sexual abuse be treated as delicts, in accord with canon 1378 § 1 (delicts omitted with *dolus*) and 1378 § 2 (delicts committed with *culpa*)?

- Timely resolution of allegations of sexual abuse. A helpful feature of *Vos estis lux mundi* is its requirement that investigations commonly be completed within 90 days (art. 14 § 1). Canon 1453 says that, "without prejudice to justice," trials should be completed as soon as possible: "in the first instance they are not [to be] prolonged beyond a year and in a tribunal of second instance beyond six months."

  In the future, should not this be reiterated (and enforced) in penal trials, and should not the same timeline be established for the extrajudicial penal process (c. 1720; see c. 1342 § 1)? Further, should not legislation establish a common time for the completion of the penal preliminary investigation (cc. 1717-1719), subject to extension by a higher authority if necessary?

[71] In this vein, Pope Francis writes in his apostolic constitution promulgating the revised Book VI, *Pascite gregem Dei*: "In the past, great damage was done by a failure to appreciate the close relationship existing in the Church between the exercise of charity and recourse – where circumstances and justice so require – to disciplinary sanctions. This manner of thinking – as we have learned from experience – risks leading to tolerating immoral conduct, for which mere exhortations or suggestions are insufficient remedies. This situation often brings with it the danger that over time such conduct may become entrenched, making correction more difficult and in many cases creating scandal and confusion among the faithful. For this reason, it becomes necessary for bishops and superiors to inflict penalties. Negligence on the part of a bishop in resorting to the penal system is a sign that he has failed to carry out his duties honestly and faithfully, as I have expressly pointed out in recent documents, including the Apostolic Letters issued Motu Proprio *As a Loving Mother* (4 June 2016) and *Vos Estis Lux Mundi* (7 May 2019).
"Charity thus demands that the Church's pastors resort to the penal system whenever it is required, keeping in mind the three aims that make it necessary in the ecclesial community: the restoration of the demands of justice, the correction of the guilty party and the repair of scandals." Pope Francis, apostolic letter *Pascite gregem Dei*.

- DEVELOPMENT OF THE NOTION OF "ABUSE OF AUTHORITY" OR "ABUSE OF POWER" LEADING TO SEXUAL ABUSE. Canon 1395 § 3 identifies delicts of sexual abuse committed through the predator's manipulation "by force, threats, or abuse of his [or her][72] authority." Pope Francis has introduced the concept of "abuse of power" into conversations concerning sexual abuse by Church leaders.

  In the future, should not the notion of such manipulations, especially the "abuse of authority" and "abuse of power" be refined through interdisciplinary studies, critical reflections, and canonical jurisprudence? Are those manipulated by these abuses also "vulnerable persons" (c. 1398 § 1, 1°-2°)?

- DEVELOPMENT OF THE NOTION OF A "PERSON FOR WHOM THE LAW GRANTS EQUAL PROTECTION." Canon 1398 § 1, 1°-2° establishes delicts committed against "a person for whom the law recognizes equal protection." This phrase refers indirectly to the "vulnerable adult," a category of persons that may be considered imprecise or subject to multiple interpretations.

  In the future, should not the phrase "person for whom the law grants equal protection" be refined through interdisciplinary studies, critical reflection, and canonical jurisprudence? Is the term "vulnerable person"[73] an accurate rendering of this phrase, or is some other term more appropriate?

- DEVELOPMENT OF THE NOTION OF "ANY MEMBER OF THE FAITHFUL WHO HAS ANY DIGNITY OR WHO FULFILLS AN OFFICE OR FUNCTION IN THE CHURCH." Canon 1398 § 2 establishes delicts of sexual abuse for members of institutes of consecrated life and societies of apostolic life and for "any member of the faithful who has any dignity or who fulfills an office or function in the Church." While it is certainly clear that these faithful are laypersons (since clergy and members of institutes/societies are already expressly identified), the meaning of "any dignity" and "an office or function" is not equally certainly clear.

  What are these lay dignities, offices, and functions? Oftentimes, their identification is obvious, but not always. Jurisprudence, based in common sense, will provide guidance in answering this question.

[72] Canon 1398 § 2 expands the offenders of the delict of canon 1395 § 3 to include non-ordained persons, both male and female.

[73] Negatively, "vulnerability" can connote powerlessness, subjection to the control/manipulation of others, susceptibility to hurt. Positively, it can connote transparency, trust, deeply rooted sharing in an intimate and healthy relationship. Without further indication (as is indeed provided in *Vos estis lux mundi*), the term lacks the precision needed in a system of law.

Indeed, in order to safeguard minors, those habitually with the imperfect use of reason, and those to whom the law grants equal protection, must not the categories developed by jurisprudence be "broad," including also volunteers (both regular and occasional)?

- Prescription periods for delicts of sexual abuse. The prescription period for the delicts of sexual abuse in canon 1398 is twenty years when committed by clerics, and seven years when committed by others (c. 1362 § 1, 2°). The 2021 *Normae de gravioribus delicts* establish the prescription period of twenty years for some delicts of sexual abuse committed by clerics, but they add that "prescription begins to run from the day on which a minor completes his eighteenth year of age" (art. 8 § 2).

  In the future, should not the prescription period for all the delicts of canon 1398, whether committed by the ordained or the non-ordained, be twenty years, and should not the prescription period begin to run, in the case of minors, when he or she completes the eighteenth year, whether or not the offender is ordained?

- Revision of other canons in the Code of Canon Law. In 2007, Pope Benedict XVI assigned to the Pontifical Council for Legislative Texts the task of revising Book VI of the 1983 Code of Canon Law.[74] In 2011, the Pontifical Council distributed the *Schema recognitionis Libri VI Codicis iuris canonici (Reservatum)*[75] to various bodies: conferences of bishops, faculties of canon law, dicasteries of the Roman Curia, unions of major superiors of both genders, and members and consultors of the Pontifical Council. The *Preface* of this 2011 *Schema*, printed in *Communicationes*,[76] states: "Besides the canons from Book VI, this revision of penal law leads to a change in canon 695 (concerning certain penalties about religious) and canons 1717, 1718 and 1720 (regarding the penal process)."[77]

  In the future, should not other canons in the 1983 Code be modified to conform to the 2021 revision of Book VI?

[74] See Pope Francis, apostolic constitution *Pascite gregem Dei*; Juan Ignacio Arrieta, "Cardinal Ratzinger's Influence on the Revision of the Canonical Penal Law," 4 December 2010, *La civiltà cattolica*, http://www.vatican.va/resources/resources_arrieta-20101204_en.htm

[75] Pontifical Council for Legislative Texts, *Schema recognitionis Libri VI Codicis Iuris Canonici (reservatum)*, Vatican City, Typis polyglottis, 2011.

[76] *Comm*, 43 (2011), 317-320.

[77] PCLT, *Schema recognitionis Libri VI*, Preface, 6). The Holy Father modified canon 695 § 1 to conform to the revision of Book VI: see Pope Francis, apostolic letter *Recognitum Librum VI*. To date, there has been no similar modification of canons 1717, 1718, and 1720.

- REVISION OF CANONS IN THE CODE OF CANONS OF EASTERN CHURCHES. As Pope John Paul II wrote in his encyclical *Ut unum sint* (25 May 1995), "the Church must breathe with her two lungs."[78] He also remarked that, with the promulgation of the 1990 Code of Canons of the Eastern Churches, "the canonical ordering of the whole Church is thus at length completed" following the promulgation of the 1983 Code of Canon Law and the 1988 apostolic constitution on the Roman Curia, *Pastor bonus*.[79] Further, through his apostolic letter *Sacramentorum sanctitatis tutela* (30 April 2001),[80] he established for the entire Catholic Church *graviora delicta* reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith.

  In the future, should not the Code of Canons of the Eastern Churches be modified to reflect elements of the 2021 revision of the Code of Canon Law?

- SEXUAL ABUSE AS AN "IMPEDIMENT." If someone has committed acts of sexual abuse, the perpetrator certainly ought not to be admitted to formation for leadership-service in the Church, nor should he or she be permitted to continue the same. *De facto*, sexual abuse constitutes a disqualification for ordained and lay ministry, ecclesiastical office and functions (whether paid or volunteer), consecrated life, etc.

  In the future, given the scope of sexual abuse and its lasting harmful effects in its victims, and given the desire of the Church to eradicate the threat and trauma of sexual abuse, should not sexual abuse be established formally, *de iure*, as a "perpetual impediment" (see c. 1040) to various roles of ecclesiastical leadership-service – e.g., the irregularity to receive orders (c. 1041); to exercise orders received (c. 1044 §1); to enter a major seminary (c. 241); to enter formation in a religious institute (c. 643), a secular institute (c. 721), or a society of apostolic life (c. 753 §2)? Why would the Church, which can create such disqualifications, not establish them *pro bono et tutela Ecclesiae*?

[78] POPE JOHN PAUL II, encyclical *Ut unum sint*, 25 May 1995, no. 54, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html

[79] POPE JOHN PAUL II, apostolic constitution *Sacri canones*, 18 October 1991, in *Codex canonum Ecclesiarum orientalium, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione auctus*, Vatican City, Libreria editrice vaticana, 1995, English translation: *Code of Canons of the Eastern Churches: Latin-English Edition, New English Translation*, prepared under the auspices of the CLSA, Washington, DC, Canon Law Society of America, 2001, xxv.

[80] POPE JOHN PAUL II, apostolic letter *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30 April 2001. This apostolic letter established the delict of clergy sexual abuse for the Eastern Churches; the 1990 Code of Canons of the Eastern Churches had no canon corresponding to canon 1395 §5 of the 1983 Code of Canon Law.

Conclusion

At the conclusion of his apostolic constitution *Pascite gregem Dei* whereby he promulgates the 2021 revision of Book VI of the Code of Canon Law, Pope Francis expresses his hope that the revised penal legislation will foster ecclesial unity, that it will be an instrument for the good of souls, and that it will be received as a pastoral tool for the good of the faithful:

> The revision also respects the principle of reducing cases in which the imposition of a sanction is left to the discretion of authorities, so that in the application of penalties, *servatis de iure servandis*, ecclesial unity will be fostered, especially in the case of those delicts that cause the greatest harm and scandal in the community.
>
> In light of the foregoing, by this apostolic constitution I promulgate the revised text of Book VI of the Code of Canon Law as ordered and revised, in the hope that it will be an instrument for the good of souls and that its prescriptions will be applied by the Church's pastors, whenever necessary, with justice and mercy, in the awareness that it is part of their ministry, as a duty of justice – an eminent cardinal virtue – to impose punishment when the good of the faithful demands it.[81]

The revision certainly refines penal law and promotes its proper application as a pastoral instrument. Such is especially true of its consideration of the delicts of sexual abuse that bring ruin to victims and compromise to the effective witness of the Gospel. The reflections of these pages extol the revised penal law. At the same time, the reflections intend gently to invite conversations for even further effective response to sexual abuse within the Church that, with its synodal nature, always welcomes respectful and well-intended sharing.

81 Pope Francis, apostolic constitution *Pascite gregem Dei*.

Studia canonica 56 | 2022, 117-145
doi: 10.2143/STC.56.1.3290856

CHALLENGES TO LEADERSHIP IN RELIGIOUS LIFE TODAY

SOME CANONICAL CONSIDERATIONS*

JESU PUDUMAI DOSS

SUMMARY — This study examines the challenges faced by religious superiors in light of major cultural changes and current crises affecting consecrated life. The A. draws on canon law and documents of the Apostolic See to explore possible canonical responses to issues in four main areas: styles of governance in religious life, problems of administration, responsibility towards formation, and learning the "art of accompaniment" of individual members.

RÉSUMÉ — Cette étude examine les défis auxquels sont confrontés les supérieurs religieux à la lumière des changements culturels majeurs et des crises actuelles affectant la vie consacrée. L'A. s'appuie sur le droit canonique et les documents du Siège apostolique pour explorer les réponses canoniques possibles à des problèmes dans quatre domaines principaux : les styles de gouvernance dans la vie religieuse, les problèmes d'administration, la responsabilité pour la formation et l'apprentissage de « l'art de l'accompagnement » des membres individuels.

Introduction

Religious superiors today face "a demanding and at times disputed task" (*SAFC*[1] 14), because "the service of authority is not excluded from the

* This study, original in *Studia canonica*, appears in Italian in *Folia theologica et canonica*, and in Spanish in *Claretianum*.

1 Cf. Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, Instruction *Starting Afresh from Christ: A Renewed Commitment to Consecrated Life in the Third Millennium*, 19 May 2002, Libreria Editrice Vaticana, 1994 (= *SAFC*). The English version of all the ecclesial documents and the Code of Canon Law cited in this article are taken from the official Vatican website: http://www.vatican.va/content/vatican/it.html (accessed on 01 October 2020).

current crisis affecting the consecrated life" (*NW-NW*[2] 19). In fact, in front of the new "tyranny of power and possession" (*NW-NW* 28) and the profound and unprecedented transformations of cultures and models, "obedience and service of authority" have become "highly sensitive matters" (*NW-NW* 24). Given this contemporary context, this article on superiors[3] in religious institutes focuses on ten challenges to their leadership and possible canonical responses, divided into four topics: styles of governance in religious life, problems of administration, responsibility towards formation, and learning the "art of accompaniment" of individual members.

1 — *Styles of Governance in Religious Life*

Recent changes in the style of governance in religious life have left some religious perplexed: "New governing structures emerged from revised constitutions, requiring far greater participation on the part of men and women religious…. This greatly affected interpersonal relationships and, in turn, affected the way authority is perceived. In not a few cases, authority then encountered practical difficulties in finding its true place within the new context" (*FLC*[4] 5). Therefore, these challenges to the styles of governance call for a radical change of perspective from the old model to a newer one (*NW-NW* 43).

1.1 — From "Private Authority" towards "Spiritual Authority"

A recent article[5] on abuses among women religious highlights some aspects of an abusive religious authority which exploited other members, sought exclusive privileges for oneself or for their loyal and compliant members, and misused the financial resources of the institute for oneself/one's family. Unfortunately, such practices point to the erroneous conception of "private authority" in religious institutes that remains prevalent.

2 Cf. CICLSAL, Guidelines *New Wine in New Wineskins: The Consecrated Life and Its Ongoing Challenges since Vatican* II, 6 January 2017 (= *NW-NW*).

3 The term "superior/s" or "religious superior/s" used in this article *usually* refers to "major superiors" in religious institutes, understood as the Superior General and his/her Vicar, Provincial Superior and his/her Vicar (c. 620). These officeholders are more often referred to as "those in authority" or simply "leaders" in various ecclesial documents.

4 Cf. CICLSAL, Instruction, Fraternal Life in Community *Congregavit nos in unum Christi amor*, 2 February 1994, Libreria Editrice Vaticana, 1994 (= FLC).

5 Cf. Giovanni Cucci, "Authority and Abuse Issues among Women Religious," *La Civiltà Cattolica*, 1 August 2020, in https://www.laciviltacattolica.com/authority-and-abuse-issues-among-women-religious/ (accessed on 10 November 2020).

The foundation of the *private authority* of religious superiors can be found in canon 501 §1 of *CIC* 1917:[6] "Superiors and Chapters, according to the norm of constitutions and common law, have *dominative power* over subjects." Dominative power was understood as an authority that resulted from the vow of obedience professed by religious, founded on the implied contract between the member and the institute.[7] Following such an archaic foundation, "the *personal* authority of superiors" would be "mistaken for *private* authority bordering on misinterpreted protagonism" (*NW-NW* 44), which gives into the temptation of personal self-sufficiency and believes that everything depends on those in authority (*SAO*[8] 25a). Such an authority might think of him/herself as "the exclusive interpreter of the charism or … excluded from the norms of the universal law of the Church" (*NW-NW* 20).

The resulting misuse of power usually leads to the unwise practice of relying upon majorities and neglecting proper persuasion, correct and honest information, and clarifying objections. This enables a sort of governance based on the logic of alliances, fuelled by prejudices. Undoubtedly, "this destroys the charismatic communion of the institutes and negatively affects the sense of belonging" (*NW-NW* 20). Such "men and women of the Church," as Pope Francis holds, "are careerists, climbers, who 'use' the People, the Church, our brothers and sisters – those they should be serving – as a springboard for their own ends and personal ambitions. These people do the Church great harm."[9]

As an extreme reaction against structures and styles of governance perceived as too rigid and authoritarian, "a certain number of communities have been led to live with no one in charge, while other communities make all decisions collegially." However, "these experiments are gradually leading back to the rediscovery of the need for and the role of personal authority, in continuity with the entire tradition of religious life," on the basis of the ecclesiological reality in which the "Christian community is not an anonymous

6 Edward N. Peters (ed.), *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law: In English Translation with Extensive Scholarly Apparatus*, San Francisco, Ignatius Press, 2001, 195. Cf. Bruno Esposito, "Diversi modelli di autorità presenti nella vita religiosa della Chiesa latina," in *Angelicum*, 85 (2008), 911-923.

7 Cf. Matthew Ramstein, *A Manual of Canon Law*, Hoboken, NJ, Terminal Printing & Publishing Co., 1947, 307-310. Cf. Bruno Esposito, "Il superiore maggiore in quanto ordinario: Alcune riflessioni sull'evoluzione storica degli aspetti ecclesiologici e canonici e sulle prospettive future," in *Religiosi in Italia*, 9 (2004), 54; and Andrea Boni, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c. 607, c. 596)*, Rome, Antonianum, 1989, 489-490, 498.

8 Cf. CICLSAL, Instruction, The Service of Authority and Obedience, *Faciem tuam, Domine, requiram*, 11 May 2008, Libreria Editrice Vaticana (= SAO).

9 Pope Francis, Address *I Am Glad*, To the participants in the plenary assembly of the International Union of Superiors General, 8 May 2013.

collective, but is endowed, from the beginning, with leaders" (*FLC* 48). Hence, it is only right to replace "private authority" with "spiritual authority."

Inspired by recent ecclesial teaching (*PC*[10] 14, *MR*[11] 13), the 1983 Code of Canon Law propounds a *spiritual authority* (*FLC* 50a, *SAO* 13a), highlighting the divine and charismatic origin and the ecclesial mediation of religious authority (*SAO* 14b). "Superiors are to exercise their power, received from God through the ministry of the Church, in a spirit of service" (c. 618). Therefore, the evangelical foundation clarifies the objective of spiritual authority: "as all authority in the Church, so too the authority of the religious superior must be characterized by the spirit of service, in imitation of Christ who 'came not to be served but to serve' (*Mk* 10:45)" (*SAO* 14b).

Having received their authority from God, superiors are called first of all to be "docile to the will of God" (c. 618). Hence, "they must search assiduously with the help of prayer, reflection, and the advice of others for what God really wills. Otherwise, instead of representing God, superiors risk putting themselves carelessly in God's place" (*SAO* 12). Accordingly, superiors are called to be God-centred rather than self-centred.

"Spiritual" authority also invites superiors to facilitate a God-centred community (*SAO* 17). "Superiors are to devote themselves diligently to their office and together with the members entrusted to them are to strive to build a community of brothers or sisters in Christ, in which God is sought and loved before all things" (c. 619). They should ensure that the community approaches God every day with small and constant steps (*SAO* 13b), by nourishing the members regularly with "the food of the word of God and … the celebration of the sacred liturgy" (c. 619).

Spiritual authority, instead of relying only on oneself, should "foster the common endeavour [of the members] for the good of the institute and the Church" (c. 618), recognizing that the community is the best place in which to recognize and accept the will of God. To enable "communal discernment" (*SLMC*[12] 110-114), the following attitudes are vital: the determination to seek only the divine will; the recognition of the ability of each member to discover the truth, even if partial; attention to the signs of the times; freedom from prejudices towards others and from excessive attachment to one's ideas;

[10] Cf. Second Vatican Ecumenical Council, Decree *Perfectae caritatis*, On the Renewal of Religious Life, 28 October 1965 (= *PC*).

[11] Cf. Sacred Congregation for Religious and Secular Institutes and Sacred Congregation for Bishops, Directives *Mutuae relationes*, For the Mutual Relations between Bishops and Religious in the Church, 14 May 1978, in *AAS*, 70 (1978), 473-506 (= *MR*).

[12] Cf. International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, 2 March 2018 (= *SLMC*).

readiness to see and accept new perspectives; and a desire to maintain unity without being unduly influenced by the final decision (*SAO* 20e). Further, it is necessary to distinguish between the process of "decision-making," which is enabled through a joint exercise of discernment, consultation, and cooperation, and "decision-taking," which belongs to the competent authority, like a diocesan bishop (*SLMC* 69) or religious superior (*FLC* 50c). Thus, at the conclusion of communitarian dialogue and discernment, everyone should recognise "the authority of superiors to decide and prescribe what must be done" (c. 618).

Finally, one should realise that the new cultural context of our times does not lend itself to the terminology of "superiors" and "subjects." Therefore, "what worked in a pyramidal and authoritative relational context is no longer desirable or liveable," because of our sense of communion and the way we wish to be part of the Church (*NW-NW* 24, 42). Therefore, every effort should be made to adapt this language to suit modern times and the reality that "the superior's main task will be the spiritual, community and apostolic animation of his or her community" (*FLC* 50a).

1.2 — From "Vertical Power" towards "Collaborative" Authority

The institutional implications of the old vision of private authority can be seen in wielding *vertical power*, which tends towards the concentration of the exercise of authority at the local and higher levels (*NW-NW* 19) and the centralization of decision-making power (*NW-NW* 22).[13] First of all, vertical power uses a sort of immediate "interventionism," in such way that the general, provincial, and local levels of authority start to intermingle, leaving hardly any room for the just autonomy of authorities at lower levels to decide or to act (*NW-NW* 19). Secondly, vertical power ignores or even thwarts the active collaboration of the respective councils, by insisting on the personal nature of their authority and centralizing the government in the hands of only one person, the superior (*NW-NW* 19).

Such vertical power encourages abuse and partiality in the appointments or elections of those in authority[14] (*NW-NW* 51, 53), by procuring votes directly or indirectly, by manoeuvring preliminary consultation, by serving

[13] This can be seen in cases of blocking or overriding lower superiors' authority, or manipulating election norms or procedures, as was noted by Card. Joao Braz de Aviz. Cf. Cindy Wooden, "Abuse happens within women's orders too, Cardinal says," *CatholicPhilly*, 24 January 2020, in https://catholicphilly.com/2020/01/news/world-news/abuse-happens-within-womens-orders-too-cardinal-says/ (accessed on 05 November 2020).

[14] "Some examples of problematic situations (in electing or appointing superiors) are: individuals who are suitable, but not yet sufficiently prepared, or who have been made candidates prematurely;

interests of various groups, by manipulating election processes,[15] etc. Another aspect of the same problem is the long uninterrupted term for superiors. There is a tendency towards lack of turnover in the governance of communities and institutes. In fact, "some people remain in government, even in several roles, for too many years" (*NW-NW* 22, 51, 53),[16] by abusing postulation to renew the same superiors, or by changing proper law to accommodate "(quasi-)perpetuity" in elected offices,[17] or by recycling the same persons as superiors in various levels or places. Lastly, this sort of power creates a problematic rapport with ecclesiastical authorities, whether it be in seeking proper permissions to start or close religious houses, in living the apostolate of the institute, or in creating undue dependency and unhealthy relationships between members and the ecclesiastical authorities.

Spiritual authority calls for *collaborative authority*. Such an authority respects subsidiarity by avoiding overlapping decisions and upholding the just autonomy of authorities at each level (*NW-NW* 19). Furthermore, superiors should ensure co-responsibility and participation of councils at various levels (*SAFC* 14), since they are the "collaborative bodies in the government of the institute" (*NW-NW* 52).[18] Apart from regulating the respective competences of various councils, departmental coordinators and the superior (*SAO* 20, *FLC* 51), "proper law is to determine the cases which require consent or counsel [of the council] to act validly" (cc. 627, 127). Consequently, "a personal and confident participation in the community's life and mission is required of each councillor: participation which allows for the exercise of dialogue and

religious who are co-opted more for cultural distribution than for their personal experience and/or expertise; last but not least, choices that are made from a lack of alternatives" (*NW-NW* 53).

15 A case in point occurred with a recent re-election of the Superior General of the Camillians: "Father Renato Salvatore, head of the Camillians, … is accused of hiring corrupt policemen to take two rival priests into custody on trumped-up accusations to stop them voting against his re-election". Cf. Tom Kington, "Head of Italian religious order held in corruption inquiry," *The Guardian*, 7 November 2013, in https://www.theguardian.com/world/2013/nov/07/italian-religious-order-leader-arrested-camillians (accessed on 05 October 2020).

16 Justifications usually given for such a manner of acting are emergencies or lack of resources, preoccupation with ensuring the administrative continuity of work, unhealthy traditions that hinder alternation, distrust in the skills and abilities of younger members, and manipulated-revised norms in the proper law (*NW-NW* 46).

17 Card. Joao Braz de Aviz spoke of such manipulations: "In some women's orders, the leaders have extraordinary power…. 'We've had cases – fortunately only a few – where superiors general, once elected, refused to give up their place. They bypassed all the rules. One even changed the (order's) constitution to remain Superior General until her death'." Wooden, "Abuse happens within women's orders too, Cardinal says."

18 Also, "the introduction of brothers and sisters from … (various) cultures and generations" within councils enables "the different points of view (analysis/assessment of problems)" that "broaden the horizon of understanding of the realities of the institute" (*NW-NW* 54).

discernment, in the spirit of sincerity (c. 127 § 3) and loyalty, in order to ensure the constant presence of the Lord who enlightens and guides" (*NW-NW* 52).

Correct spiritual attitudes also should be upheld in the appointments/elections of superiors (c. 625). "Superiors in the conferral of offices and members in elections are to observe the norms of universal and proper law, are to abstain from any abuse or partiality, and are to appoint or elect those whom they know in the Lord to be truly worthy and suitable, having nothing before their eyes but God and the good of the institute. Moreover, in elections they are to avoid any procurement of votes, either directly or indirectly, whether for themselves or for others" (c. 626). In the election process, institutes must avoid informal preliminary consultations, which might only provoke the formation of pre-established majorities or become a step towards postulation[19] (*NW-NW* 51). Only a God-centred charismatic discernment,[20] avoiding human calculations and manipulations, can be fruitful in the conferral of the office of superior.

Furthermore, superiors should be constituted only for a defined period of time, according to the nature and need of the institute (c. 624 § 1). The term of superiors should not be prolonged unduly. "Proper law is to provide suitable norms so that superiors, constituted for a definite time, do not remain too long in offices of governance without interruption" (c. 624 § 2). Thus, it is highly recommended that "specific general norms should be put in place (*in the proper law*) to diminish the medium-term and long-term effects of this widespread practice of co-optation on positions of responsibility for members of previous general governments. In other words, regulations that prevent people from holding government positions past their canonical limits, without allowing the use of methods that actually circumvent what the norms are trying to prevent" (*NW-NW* 22).

Moreover, to avoid transforming a function of service into preserving a position of authority, "if the norms dictated by proper law are unsuitable, they must be revised; if they are clear in their direction, they must be respected" (*NW-NW* 46). Apart from this, to achieve proper change in the

[19] "Postulation (cc. 180-183) is used in cases where there is some impediment to the canonical election of the same person or in cases of the dispensation of personal requisites inherent to the role as determined by universal or proper law, such as age and years of profession (c. 623), or relative incompatibility of offices (c. 152). *The most common case* is the impediment of a new election (or confirmation) of the Superior General after the term of office outlined by the Constitutions has ended" (*NW-NW* 51).

[20] "We are not only talking about the correctness of procedures and the intelligent docility to the choices of method; it is a matter of 'seeking all light possible on the will of Christ for the ongoing life of the community', as *The Rule of Taizé* writes, in a spirit of searching that is purified by the sole desire to discern God's plan" (*NW-NW* 49).

governments of communities and institutes, superiors should invest in new and younger members through formation and initiation into various roles of responsibility (*NW-NW* 54).

Finally, collaborative authority should enable "an effective and affective relationship with the Bishops, primarily with the Pope, the centre of unity of the Church" (*SAO* 13f; *SAFC* 32; *PI*[21] 94-97; *MR* 24-35; *VC*[22] 46; cc. 590, 678). While it is the duty of local ordinaries to preserve and safeguard a just autonomy of life, especially governance (c. 586), religious superiors and members should respect the role of ecclesiastical authorities regarding establishing houses and fulfilling the apostolate or offices (cc. 609 § 1, 678-679, 681-683).

The transformation in recent years from the old model of vertical power to the new model of collaborative authority must be appreciated. "The recent renewal has helped to *redesign authority* with the intention of linking it once again more closely to its evangelical roots and thus to the service of the spiritual progress of each one and the building up of fraternal life in community" (*FLC* 49). Moreover, it has also enhanced "the effort to build communities that are less formalistic, less authoritarian, more fraternal and participatory" (*FLC* 47).

2 — *Problems of Financial Administration*

In recent times, many financial scandals have rocked the Church, leading one headline to proclaim: "The Church's next scandal is money."[23] Pope Francis himself has observed: "So often we have heard what the People of God say: 'The devil enters through the pockets.' It starts with a love of money, a hunger for possessions; then comes vanity … and, in the end, pride and arrogance. This is the devil's way of acting in us. But the entrance is through the pocket."[24] Unfortunately, financial misdeeds occur even within religious institutes, as Pope Francis points out: "The problem is not so much in chastity or obedience, no. It is in poverty. The fish begins to corrupt from

[21] Cf. CICLSAL, Instruction *Potissimum institutioni*, Directives on Formation in Religious Institutes, 2 February 1990, in *AAS*, 82 (1990), 470-532 (= *PI*).

[22] Cf. Pope John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Vita consecrata*, On the Consecrated Life and Its Mission in the Church and in the World, 25 March 1996, in *AAS*, 88 (1996), 377-486 (= *VC*).

[23] Cf. Christopher Altieri, "The Church's next scandal is money," *Catholic Herald*, 13 June 2019, in https://catholicherald.co.uk/the-churchs-next-scandal-is-money/ (accessed on 11 October 2020).

[24] Pope Francis, General Audience *Continuing the explanation*, 7 November 2018.

the head and *consecrated life begins to corrupt from lack of poverty*. And it is really so.… *Money is truly a ruin for the consecrated life*."[25] This part intends to discuss various problems relating to financial administration within religious institutes, including financial mismanagement, financial egoism, and the administration of other people's assets.

2.1 — Financial Mismanagement: Cases of "Disappearing Assets"

Pope Francis once jokingly remarked: "God is so good, he is so good, because when an institute of consecrated life begins to collect and collect [goods or money], the Lord is so good that he sends a bad treasurer who makes everything collapse, and this is a grace! When the assets of a religious institute collapse, I say: 'Thank you, Lord!' because they will begin to go on the way of poverty and of true hope in the goods that the Lord gives you."[26] These words reveal the sad side of financial problems within religious institutes, such as cases of "disappearing assets" through financial maladministration,[27] embezzlement,[28] misuse of funds due to family pressure,[29] etc.

[25] Papa FRANCESCO, Incontro *Buona sera*, con i sacerdoti, religiosi, seminaristi del seminario regionale e diaconi permanenti, Visita Pastorale a Cesena e Bologna, 1° ottobre 2017. Translation ours.

[26] Ibid. "Ma Dio è tanto buono, è tanto buono, perché quando un istituto di vita consacrata incomincia a incassare e incassare, il Signore è tanto buono che gli invia un economo o un'economa cattivo/a che fa crollare tutto, e questa è una grazia! Quando crollano i beni di un istituto religioso, io dico: "Grazie, Signore!" perché questi incominceranno ad andare sulla via della povertà e della vera speranza nei beni che ti dà il Signore...."

[27] One example of financial maladministration involves the Friars Minor: "5.275 euro: it's all that was left on the bank account of the Friars Minor as of September 2014, after the confirmed shortfall of 20 million euros resulting from a speculative strategy with investments in high-yield funds outside Italy. The judicial inquiry into what appears to be a veritable fraud has not ended, but the Order has decided to follow a canonical process to assess the conduct of its members." Cf. Riccardo BENOTTI, "Friars Minor: A fresh start after the financial scandal. The Minister General: 'It was a spiritual earthquake'," *SIR. Agenzia d'informazione*, 26 November 2016, in https://www.agensir.it/chiesa/2016/11/26/friars-minor-a-fresh-start-after-the-financial-scandal-the-minister-general-it-was-a-spiritual-earthquake/ (accessed on 13 October 2020).

[28] Regarding embezzlement, one need only consider the two nuns who stole $500,000 "from St. James Catholic School in California to fund gambling trips to Las Vegas." Cf. Louisa WRIGHT, "Nuns steal $500,000 from school for gambling in Vegas," *DW Made for Minds*, 11 December 2018, in https://www.dw.com/en/nuns-steal-500000-from-school-for-gambling-in-vegas/a-46673672 (accessed on 20 October 2020).

[29] Cf. Agnes AINEAH, "Clergy, Religious bowing to family pressure to misuse Church funds: South African Prelate," *ACI Africa*, 01 October 2020, in https://www.aciafrica.org/news/2080/clergy-religious-bowing-to-family-pressure-to-misuse-church-funds-south-african-prelate (accessed on 12 October 2020).

Some of the major delicts regarding financial mismanagement and the attendant penalties are articulated in the Code of Canon Law:[30] impeding the legitimate use of ecclesiastical goods (c. 1375 – *just penalty*); alienating ecclesiastical goods without proper permission (c. 1377 – *just penalty*; *BD*[31] 83); giving, promising, or accepting gifts so as to do or omit something illegitimately (c. 1386 – *just penalty*); abusing ecclesiastical power or function (c. 1389 § 1 – *privation of office*); illegitimately placing or omitting, through culpable negligence, an act of ecclesiastical power, ministry, or function, and bringing harm to another (c. 1389 § 2 – *just penalty*); producing or using a false public ecclesiastical document or changing, destroying, or concealing an authentic one (c. 1391 – *just penalty*).

The Code of Canon Law indicates various aspects of correct financial management,[32] especially in Book V on "The Temporal Goods of the Church" (cc. 1254-1310). These norms apply to religious institutes, provinces, and houses, since the goods belonging to them are ecclesiastical goods (cc. 635 § 1, 634 § 1, 1257 § 1; *BD* 55-56).[33] First of all, religious superiors and treasurers should know that they are only administrators[34] (cc. 1279 § 1, 1281-1289, 636 § 1) of the ecclesiastical goods placed under their care. Therefore, "all clerics or lay persons (including religious) who take part in the *administration of ecclesiastical goods* by a legitimate title are bound to

[30] Cf. Jesus MIÑAMBRES, "La responsabilità canonica degli amministratori dei beni della Chiesa," in *IE*, 27 (2015), 591-593.

[31] Cf. CICLSAL, Guidelines, Economy at the Service of the Charism and Mission *Boni dispensatores multiformis gratiae Dei*, 6 January 2018 (= *BD*).

[32] Financial management is the appropriate exercise of right to acquire, retain, administer and alienate temporal goods (c. 1254). Such acts should strictly adhere to all the ecclesiastical legislation on temporal goods.

[33] "All temporal goods which belong to the universal Church, the Apostolic See, or other public juridic persons in the Church are *ecclesiastical goods* and are governed by the following canons and their own statutes" (c. 1257 § 1). Since Religious Institutes, Provinces and Houses (c. 634 § 1) are "public juridic persons" (c. 116 §1), their temporal goods "are ecclesiastical" goods (c. 635 § 1; *BD* 15). In fact, "ecclesial aspect … derives from the destination of the goods for the needs of the Church" (*Nota* 1). Cf. PONTIFICAL COUNCIL OF LEGISLATIVE TEXTS, *Nota*, The function of ecclesiastical authority on ecclesiastical goods, 12 February 2004, in *Comm*, 36 (2004), 24-32 (= *Nota*).

[34] Since the "ownership of goods belongs to the Juridical Person which has lawfully acquired them" (c. 1256), the following are considered only "administrators": Roman Pontiff, the supreme administrator and steward of all ecclesiastical goods (c. 1273); one who immediately governs the person to which the goods belong, such as religious superiors (c. 1279 § 1); financial administrators or treasurers (cc. 1281-1289) in religious institutes, provinces or houses (c. 636).

fulfil their functions *in the name of the Church* according to the norm of law" (c. 1282; *GAA*;[35] *BD* 15, 51, 67).

Secondly, since administrators are obliged to live their stewardship "with the diligence of a good householder" (c. 1284 § 1),[36] "they must take an oath … that they will administer well and faithfully" the ecclesiastical goods entrusted to them (cc. 1283, 1°, 1279 § 1, 1284 § 2): prepare budgets (c. 1284 §3); render an account of income and expenditure (cc. 636 §2, 1278, 1287); respect the limits and manner of ordinary administration (cc. 638 § 1, 1281 §§ 1-2, 1285); act with proper permission[37] for valid extraordinary administration[38] or alienation of goods[39] (cc. 638, 639, 1277, 1281 §§1-2, 1291-1293); and observe civil laws concerning labour and social life, ownership, investments and damages, contracts, and formalities on dispositions *mortis causa* (cc. 1284 § 2, 2°-3°, 1286, 1290, 1299 § 2).

Lastly, superiors should exercise careful vigilance over the administration of all temporal goods (c. 1276; *GAA* 1.2). Therefore, they should not only intervene

[35] Cf. CICLSAL, Circular Letter, *Guidelines for the Administration of the Assets in Institutes of Consecrated Life and in Societies of Apostolic Life*, 2 August 2014, Libreria Editrice Vaticana (= *GAA*).

[36] "No one is the absolute owner of goods: *he is a steward of goods*. … And every good subtracted from the logic of God's Providence is betrayed; it is betrayed in its most profound sense." Pope Francis, General Audience *Continuing the explanation*, 7 November 2018.

[37] Permission is not a patrimonial dominative act but an act of administrative power to guarantee the proper use of the goods of a public juridic person (*Nota* 12). In fact, it is an act of administrative control of the validity or legitimacy of the acts of public juridic person. Nonetheless, the transaction is the act of the juridic person alone and the economic responsibility is of that juridic person itself (*BD* 57). Cf. Area Giuridica – Conferenza Italiana Superiori Maggiori (ed.), *Atti contrari al voto di povertà e illeciti di carattere amministrativo ed economico*, CISM, Rome, 10, 17. Marek Stokłosa, "Le competenze del superiore provinciale di un istituto religioso riguardo ai beni temporali e della loro amministrazione," in *Prawo Kanoniczne*, 59, no. 3 (2016), 46-53.

[38] When a juridic person acts with a "mandate" or "special authorization" (c. 639 § 2) or acts validly with permission of the competent superior (c. 639 § 1), the economic responsibility is of the juridic person itself. When a juridic person acts invalidly without permission of the competent superior (c. 639 § 3), the economic responsibility falls to the one who acted in the name of the juridic person itself, i.e., it is a personal responsibility of the superior and/or the treasurer himself/herself. Cf. Jesu Pudumai Doss, "Debts and Obligations: The Responsibilities of Institutes and of Members (c. 639)," in CICLSAL (ed.), *The Management of the Ecclesiastical Goods of Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life. At the Service of humanum and the Mission in the Church*, Libreria Editrice Vaticana, 2015, 217-236.

[39] Cf. CICLSAL, Letter *Già da alcuni decenni*, to (men and women) superiors general about the documentation that should be submitted to this Congregation in view of obtaining authorization for the completion of some judicial transactions in the context of the administration of temporal goods, 21 December 2004.

in the case of negligence by an administrator (c. 1279 § 1) but also immediately and properly deal with any acts of financial mismanagement by the religious. They could adopt canonical remedies by initiating a penal process (cc. 1717-1731) either to apply sanctions or to seek damages. In more serious cases, they could impose exclaustration (c. 686 § 3) or an immediate expulsion of the religious, "in the case of grave external scandal or of most grave imminent harm to the institute" (c. 703). They could also initiate or contest litigation in a civil forum (c. 1288), by deciding whether and what type of action be sought to vindicate the infringed rights (cc. 639 § 4, 1296, 1281 § 3, 128; *BD* 83). Above all, the superior should act diligently in these cases because "if s/he has through negligence committed or through omission facilitated acts that have caused grave harm … through the (mis)use of patrimony," then s/he "can be legitimately removed from this office" (*ALM*[40] art. 1 § 1, § 4).

2.2 — Financial Egoism: Some Are "More Equal"?

Religious may be affected by the malaise of modern society, in which "a new tyranny is … born, invisible and often virtual, which unilaterally and relentlessly imposes its own laws and rules," a tyranny of "power and possessions" which "knows no limits" (*EG*[41] 56; *NW-NW* 28). Moreover, "in our relationship with money … we calmly accept its dominion over ourselves and our societies. The current financial crisis can make us overlook the fact that it originated in a profound human crisis: the denial of the primacy of the human person!" (*EG* 55). This sort of "financial egoism" has had a profound influence on religious institute. It can be seen through the compromise of the evangelical communion of goods (*NW-NW* 26), which should be the hallmark of any religious institute. It creates an anomalous gap between "rich" and "poor" houses or provinces within religious institutes or may extend even between religious institutes.[42] It also promotes an unfair "management style in which the economic autonomy of a few corresponds to the dependence of others, thereby undermining the sense of reciprocal

[40] Cf. Pope FRANCIS, Apostolic Letter m.p., *As a Loving Mother*, 4 June 2016 (= *ALM*).

[41] Cf. Pope FRANCIS, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, On the Proclamation of the Gospel in Today's World, 24 November 2013, in *AAS*, 105 (2013), 1019-1137 (= *EG*).

[42] "Some women's orders and institutes are poor, and some are rich. Some have their holdings in property. Some keep their money in the Vatican bank. Some keep their money with other professional advisers, such as the $5 billion Christian Brothers Investment Services. There are huge waves of Catholic money sloshing around the world. Francis wants it used for the poor." Phyllis ZAGANO, "Following the money, Part 2," *National Catholic Reporter*, 12 March 2014, in https://www.ncronline.org/blogs/just-catholic/following-money-part-2 (accessed on 16 October 2020).

belonging and the guarantee of fairness, even in the recognition of differences of role and service" (*NW-NW* 27). It is often compounded by the difficulties regarding international monetary contributions by "rich" provinces or donors from rich countries to "poor" counterparts, due to growing stringent international and national laws and the rigorous scrutiny of transactions by some governments.

In the face of such financial egoism, superiors are called to foster "fraternal sharing" as an evangelical antidote. In fact, fraternal life in common (cc. 602, 607 §2, 621, 665 §1; *BD* 16, 18, 30, 31, 36; *GAA* Introduction, 3), the essential trait of religious life, calls for a "collective witness of charity and poverty" (cc. 640, 600, 635 §2; *BD* 43).[43] "Rooted in recognition of the primacy of being over having, and of ethics over economy" (*NW-NW* 28), religious should become a prophetic sign "of inward common life and of outward solidarity" (*NW-NW* 28; *BD* 16, 18, 30, 71), by rediscovering the "authentic evangelical meaning of the real communion of goods within communities and practical sharing of those goods with those who live around us" (*NW-NW* 26) and "by preventing the management of resources from being put exclusively into the hands of a few" (*NW-NW* 28). Therefore, superiors should ensure that the distribution of goods among and within communities and provinces always be done with respect for justice and co-responsibility (*NW-NW* 27). Mindful that the temporal goods of religious institutes are ecclesiastical goods (c. 635 §1), superiors should enact norms regarding the transparent use and administration of goods and assure that they are followed by all members (cc. 635 §2, 610 §1, 638-639; *NW-NW* 27). Taking up the "call for transparency in economic and financial matters" (*NW-NW* 26), superiors should respect all civil laws regarding foreign contributions or donations.

Lastly, it is the duty of superiors "to meet the personal needs of the members appropriately" (c. 619), since "an institute must supply the members with all those things which are necessary to achieve the purpose of their vocation, according to the norm of the constitutions" (c. 670), and should guarantee "those things which are required to carry out properly the religious life of the members according to the proper purposes and spirit of the institute" (c. 610; *GAA* 3). Thus, superiors should assure that there is no undue disparity of treatment between the members or houses or provinces within the institute (*GAA* 2.3).

[43] Cf. Yuji SUGAWARA, "La povertà evangelica nel Codice: Applicazione collettiva (cc. 634-640)," in *Per*, 89 (2000), 269-270. Cf. Vincenzo MOSCA, "Povertà e amministrazione dei beni negli Istituti religiosi," in *QDE*, 3 (1990), 252-253. Cf. Roberta RICHINI, "*Testimonium caritatis et paupertatis quasi collectivum* (c. 640). La testimonianza collettiva di povertà negli istituti religiosi," in *QDE*, 14 (2001), 51-76.

2.3 — Problem of Administration of Goods of Other Persons

Unfortunately, it is not uncommon to hear of religious who have embezzled others' money[44] for their personal use or for their family, who "(ab)use" others' money[45] in the name of bank loans for the sake of properties or real estate, with the promise of jobs, or encouraging private banking through self-help groups. In these cases, superiors should follow the canonical norms regarding the administration of other's goods by a religious (cc. 672, 285 §4, 286).

Religious should not act without the permission of the competent superior in the following cases: undertaking the administration of goods belonging to lay people (c. 285 §4); acting as surety, i.e., promising to assume responsibility for the debt of another borrower if s/he defaults (c. 285 §4); signing promissory notes, i.e., promising in writing to pay a determinate sum of money to the payee, either at a fixed time or on demand of the payee (c. 285 §4); conducting business or trade (c. 286). Moreover, it should be clear that any financial responsibility resulting from these actions falls on the individual religious (c. 639 §§2-3), not on the religious institute or province or house.

Religious also should be reminded the consequences of his/her vow of poverty (c. 600), especially as it relates to the administration of his/her own goods (cc. 600, 639 §§2-3, 668 §§1-3, 644).[46] In fact, religious should cede administration of his/her own goods before first profession; he/she should draw up a valid will before perpetual profession (c. 668 §1) and would need permission of the competent superior to change the provisions on administration of personal goods (c. 668 §2). Apart from this, "whatever a religious acquires through personal effort or by reason of the institute, the religious acquires for the institute. Whatever accrues to a religious in any way by reason of pension, subsidy, or insurance is acquired for the institute unless proper law states otherwise" (c. 668 §3). Again, any financial responsibility

[44] Rev. Alex Orozco reportedly took more than $250,000 in cash and goods from elderly women he befriended at St. Rose of Lima Parish in Short Hills, New Jersey to meet his own financial woes or those of his family members and friends. Cf. Mark MUELLER, "Priest took more than $250K from 'Grandmas' at Wealthy Church, Authorities say," *NJ Advance Media for NJ.com*, 17 January 2019, in https://www.nj.com/news/2015/10/priest_took_more_than_250k_from_grandmas_at_wealth.html (accessed on 05 October 2020).

[45] A Catholic priest, who had been accused of cheating, forgery and fraud in facilitating bank loans on behalf of farmers but without their knowledge, was arrested in 2018 by the police in Kerala. Cf. "Indian Catholic priest arrested over bank loan scam," *UCA News*, 21 June 2018, in https://www.ucanews.com/news/indian-catholic-priest-arrested-over-bank-loan-scam/82626# (accessed on 11 October 2020).

[46] Cf. Arkadiusz DOMASZK, "Religiosi e beni temporali: Indicazioni attuali del diritto canonico," in Jesu PUDUMAI DOSS (ed.), *In Ecclesiae corde. Aspetti canonici della vita consacrata*, Rome, LAS, 2019, 116-124.

resulting from legitimate or illegitimate action in these cases falls on the religious himself/herself (c. 639 § §2-3), not on the institute.

In the cases of administration by a religious of his/her own or others' goods (cc. 672, 285 §4, 286, 600, 639 §§2-3, 668 §§1-3), superiors should exercise careful vigilance, since the misconduct of individual religious may be interpreted as performed by the members of the institute and tarnish the good standing of the religious house, province, or institute. Therefore, superiors should immediately address any financial abuses committed by religious. They may adopt canonical remedies by initiating a penal process (cc. 1717-1731) either to apply sanctions or to seek damages. They may even contemplate an imposed exclaustration (c. 686 §3) or an immediate expulsion of the religious "in the case of grave external scandal or of most grave imminent harm to the institute" (c. 703). The superior may initiate or contest litigation in a civil forum (c. 1288), by deciding whether and what type of action be sought to vindicate infringed rights (cc. 639 §4, 1296, 1281 §3; *BD* 83). Superiors should realise that sometimes legal action is needed to preserve not only the institute's financial security but also its good name.

3 — *Responsibility towards Formation*

Religious institutes realise that the "service to vocations is one of the most demanding challenges which consecrated life must face today," because "the globalization of culture and the complexity of social relations make radical and lifelong choices difficult" (*SAFC* 16). The interrelated challenges that many superiors face relate to discernment of the suitability of candidates and the challenges surrounding decisions on admission to religious profession or sacred orders.

3.1 — Problems regarding Discernment of Suitability of the Candidates

The Church has an indisputable duty to discern the suitability of candidates to religious life[47] (*VC* 65; *PI* 19, 30; cc. 573 §2, 574 §1, 576), since "each Christian vocation comes from God and is God's gift … it is never bestowed

[47] Cf. Jesu PUDUMAI DOSS, "Accompagnamento dei giovani: Diritti nella chiesa," in Maria Teresa SPIGA (ed.), *Giovani e scelte di vita. Prospettive educative*, vol. 2: *Comunicazioni e "Buone pratiche"*, Rome, LAS, 2019, 307. Cf. Jesu PUDUMAI DOSS, "Accompanying the Young: Rights in the Church," in Jesu PUDUMAI DOSS and Sahayadas FERNANDO (eds.), *Prophets with Wings. Accompanying the Young in Today's India*, New Delhi, AIDBES, 2018, 47-48.

outside of or independently of the Church … it always comes about in the Church and through the Church.… The Church, being by her very nature a 'vocation', is also a begetter and educator of vocations" (*PdV*[48] 35). She fulfils this obligation through the actions of competent authorities, who within religious institutes are the major superiors (cc. 620, 641, 642, 643 § 1, 644, 645 § 3, 646, 652 § 1, 656, 658, 659, 689 § 2). The superiors are to discern the suitability and maturity[49] of the candidates (cc. 642, 645 § 3, 646, 652 § 1, 659 § 1, 689 § 2), following these criteria (*PI* 13-15, 43, 62): "required age … health, suitable character, and sufficient qualities of maturity" (c. 642); "right intention" (cc. 597, 646; *PI* 89; *EG* 107);[50] "human and Christian virtues" (c. 652 § 2); and absence of "physical or psychic illness" (cc. 642, 689 § 2).

In the process of vocational discernment,[51] the formators or superiors often face difficulties in discerning the maturity of candidates[52] (*PdV* 61).

[48] Cf. Pope John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Pastores dabo vobis*, On the Formation of Priests in the Circumstances of the Present Day, 25 March 1992, in *AAS*, 84 (1992), 657-804 (= *PdV*).

[49] "Maturity is a complex reality and it is not easy to completely circumscribe it. It is convenient, however, to judge, in general, the man who has realized his vocation as a man." The maturity would include the following characteristics: the habitual capacity to act freely; the virtuous habits; the habitual emotional self-control; the capacity towards community living; the professional service with serenity; the behaviour according to one's personal conscience; the freedom to explore, investigate and elaborate experiences; and the development of one's specifically human potential (*PrS* 18). Cf. Sacred Congregation for Catholic Education, Orientations *Il presente sussidio*, A Guide to Formation in Priestly Celibacy, 11 April 1974, Tipografia Poliglotta Vaticana (= *PrS*).

[50] "Many places are experiencing a dearth of vocations to the priesthood and consecrated life … despite the scarcity of vocations, today we are increasingly aware of the *need for a better process of selecting candidates to the priesthood*. Seminaries *cannot accept candidates on the basis of any motivation whatsoever*, especially if those motivations have to do with affective insecurity or the pursuit of power, human glory or economic well-being" (*EG* 107).

[51] Vocational discernment habitually focusses on four dimensions: human, spiritual, intellectual and pastoral (*PdV* 43-59). Apart from reports on the spiritual, intellectual and pastoral capability of the candidate, "a properly executed inquiry about his state of physical and psychic health" and a detailed "personal information report" on the human maturity of the candidate is required of the rector of the seminary or the superior of the formation house (cc. 642, 1051, 1°). Such a report should address the following, as specified in Annex V of *ELM*: physical health and mental balance, natural virtues, doctrine, studies, obedience, attitude towards material goods, celibacy, supernatural virtues, balance of judgment, community spirit, presence of certain defects, spiritual direction, other observations and a global judgment about the candidate. Cf. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, Circular Letter *Entre las más delicadas*, On the scrutinies regarding the suitability of candidates for Orders, 10 November 1997, in *Comm*, 30 (1998), 50-59 (= *ELM*).

[52] Since formation "is by its nature an accompanying of specific individual persons," it should give due "attention to the 'journeyer'," i.e., "attention to a series of situations, problems, difficulties and different rates of progress and growth" of the individual (*PdV* 61). Cf. Jesu

Recourse to experts in the psychological sciences is useful to superiors in verifying the suitability of the candidates with psychological problems,[53] whether it be to make profession in religious life (*GUP*[54] 5; *RF*[55] 191, 192; cc. 642, 689 § 2), or to be ordained to the priesthood (cc. 241 § 1, 1029, 1040, 1041, 1°, 1051, 1°, 1052 § 1). The ecclesiastical legislation already foresees three instances of psycho-diagnostic examination (*GUP* 8, 11): "if necessary" to assess maturity before admission to religious profession (c. 642); to ascertain the presence of psychic illness in view of vow renewal (c. 689 § 2); and as part of the required investigation before admission to sacred orders (cc. 1041, 1°, 1051, 1°). In addition, psycho-therapeutic treatment may be proposed, if and when needed, in the phase of initial discernment (*GUP* 8) or during the formative years (*GUP* 9, 10, 15).

Moreover, if serious psychological problems, such as "excessive affective dependency; disproportionate aggression; insufficient capacity for being faithful to obligations taken on; insufficient capacity for establishing serene relations of openness, trust and fraternal collaboration, as well as collaboration with authority; a sexual identity that is confused or not yet well defined," emerge during discernment, the candidate should not be admitted (*GUP* 8). If psychological immaturity persists during the formative years, then the candidate should discontinue formation (*GUP* 10; *RF* 191). Psychological help, in its dual role of psycho-diagnostic examination (*GUP* 8, 11) and psychotherapeutic treatment (*GUP* 8, 9, 10, 11, 15), should be seen as part of the process of vocational discernment (*GUP* 6, 11) and must not be utilised without strictly following ecclesiastical norms (*RF* 147; *GUP* 4, 5, 8, 9, 11, 15; *ELM* 7).

Superiors should also carefully discern the suitability of candidates with sexual problems, since celibacy does not consist in mere abstinence from genital activity (*GUP* 8).[56] Therefore, superiors should be attentive to any

Pudumai Doss, "Consulenza psicologica e formazione (considerazioni canoniche)," in Karel Orlita and Josef Jančář (eds.), *Psychologické poradenství a rozlišování ve formaci*, Brno, Vydala Akademie kanonického práva, 2017, 132-133.

53 Cf. Jesu Pudumai Doss, "Cercate dunque fratelli … (Atti 6,3). Alcune considerazioni canoniche sulla consulenza psicologica e formazione nella vita consacrata," in *Salesianum*, 81 (2019), 522-552.

54 Cf. Congregation for Catholic Education, Guidelines *Each Christian vocation*, For the Use of Psychology in the Admission and Formation of Candidates for the Priesthood, 29 June 2008 (= *GUP*).

55 Cf. Congregation for the Clergy, *The Gift of the Priestly Vocation. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 8 December 2016 (= *RF*).

56 The aspects of celibacy that need to be clearly judged are the following: "Clarity of ideas on its nature and positive significance; Full acceptance of celibacy not only as an unavoidable condition for receiving Orders; Sufficient maturity and clarity of male sexual identity

conduct in violation of chastity, especially involving minors, vulnerable adults,[57] or same-sex attraction. In fact, no candidate for priesthood (or, analogically, to religious life) who engages in homosexual activity, has deep-seated homosexual tendencies, or supports "gay culture" should be admitted, unless such problems have been resolved before major seminary (*C-PHT*[58] 2; *RF* 199, 200) or religious profession. In cases of affective dependencies or sexual difficulties, both the superior and the religious should recognize that "the path of formation will have to be interrupted" (*GUP* 10).

One of the challenges during the discernment of suitability of candidates is the proper respect for the internal and external fora (*NW-NW* 25). On the one hand, superiors should ensure that candidates freely choose their confessor and spiritual director (cc. 630, 239 § 2, 240 § 1; *PI* 63); the confessor and the spiritual director[59] must never be asked their opinion as to admission of the candidates (cc. 240 § 2, 983, 984 § 1).[60] The superiors might ask for a psychological report only with the "previous, explicit, informed and free consent" of the candidate (*GUP* 5, 12, 13, 15, 16; *RF* 195).[61] Superiors are

(c. 1024); Balanced behaviour towards women: prudence, emotional self-control, propriety of behaviour; Language, conversation, addiction to television (cc. 277 §2, 285 §§1-2)" (*ELM* Annex V, 7).

57 "The greatest attention must be given to the theme of the *protection of minors and vulnerable adults*, being vigilant that those who seek admission to a Seminary or to a House of Formation, or who are already petitioning to receive Holy Orders, have not been involved in any way with any crime or problematic behaviour in this area. Formators must ensure that those who have had painful experiences in this area receive special and suitable accompaniment" (*RF* 202).

58 Cf. Congregation for Catholic Education, Instruction *In continuity*, Concerning the Criteria for the Discernment of Vocations with regard to Persons with Homosexual Tendencies in view of their Admission to the Seminary and to Holy Orders, 4 November 2005, in *AAS*, 97 (2005), 1007-1013 (= *C-PHT*).

59 "If a candidate practises homosexuality or presents deep-seated homosexual tendencies, *his spiritual director as well as his confessor have the duty to dissuade him in conscience* from proceeding towards ordination" (*C-PHT* 3).

60 In cases of sexual abuse of a minor or a vulnerable adult, "whenever a cleric or a member of an Institute of Consecrated Life or of a Society of Apostolic Life has notice of, or well-founded motives to believe that, one of the facts referred to in article 1 has been committed, that person is obliged to report promptly the fact to the local Ordinary where the events are said to have occurred or to another Ordinary…" (*VELM* art. 3 § 1). "*Making a report* pursuant to article 3 *shall not constitute a violation of office confidentiality*" (*VELM* art. 4 § 1). Cf. Pope Francis, Apostolic Letter m.p. *Vos estis lux mundi*, 7 May 2019 (= *VELM*).

61 In cases of alleged abuse of minors of vulnerable adults, "any expert opinions (medical, including psychiatric; psychological; graphological)" may possibly be acquired, observing "any rules of confidentiality imposed by civil law" (*Vademecum* 106). Various civil laws oblige mental health professional to report to the criminal authorities any such allegations. Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Vademecum on Certain Points of*

prohibited from hearing the confession of candidates or professed members (cc. 630 §4, 985), to use that knowledge (c. 984 §2), to induce them to manifest their conscience (c. 630 §5), or to make use of "specialist psychological or psychotherapeutic techniques" with candidates or members (*GUP* 5-6; *RF* 192).

On the other hand, respect for the internal forum should not be confused with the formative accompaniment of the candidates by formators and superiors. It should be clear that the conversations of the candidates with formators should be frequent, so that the formators can assist them to become aware of both their talents and frailties (*RF* 46). During such moments of dialogue, candidates should share with the formators their life history, including their experience of childhood and adolescence, the influence of their family upon them, their ability to establish mature and well-balanced interpersonal relationships, and their ability to handle solitude positively (*RF* 94). Moreover, candidates are "obliged to inform the Bishop (or religious superior) and the Rector of the Seminary about any past psychological problems, and any therapy received" (*RF* 193, 128), as well as any doubts or difficulties in the sexual sphere (*RF* 200; *C-PHT* 3).

3.2 — Difficulties regarding Decisions on Admission to Religious Profession or Sacred Orders

It is the right and the duty of the Church to verify and accept the gift of the vocation to religious life of every candidate (*EG* 107; *VC* 65; *PI* 30), since "vocation is a gift of God's grace and never a human right" (*PdV* 36). Therefore, the competent authority must take the official *call in the name of the Church* about the candidate's suitability for the religious or priestly life (*ELM* 2; *GUP* 11; *RF* 128, 189; *PI* 43-44, 52, 54, 62, 89). The competent authority in religious life that admits to the novitiate (cc. 641, 642, 643 §1, 4°, 644, 645 §3, 646, 652 §1), to religious profession (cc. 656, 658, 659, 689), or to ordination (cc. 232, 241 §1, 1025 §1, 1029, 1051, 1052) is always the major superior (c. 620).

"[T]he selection of candidates is a difficult and delicate thing … (and) it must be done according to the criteria of an adequate diagnostic investigation," such as scrutinies or authoritative assessments[62] (*PrS* 38; *GUP* 4;

Procedure in Treating Cases of Sexual Abuse of Minors Committed by Clerics, Ver. 1.0, 16 July 2020 (= *Vademecum*).

[62] The "scrutinies are not merely formal and bureaucratic acts that employ standard and generic formulae, but give the *authoritative assessment concerning the vocation of a specific person* and its development, by those who have been authorised to do so by virtue of their

PI 42; *ELM* 6; *RF* 189). When making decisions on admission to religious profession or sacred orders, superiors should not undermine the authoritative assessments of the rector of the seminary and formators (*RF* 128, 204).[63] Therefore, superiors should respect the decisions of the formative community or provincial council, especially if they are negative (*RF* 128, 204; *ELM* 3), since they have a "moral obligation to consider the final assessment of the community of formators, formulated by the Rector, who draws together the fruits of what has been experienced over the course of several years of formation" (*RF* 206).

Superiors have the foremost duty to avoid illegitimate or invalid admissions (cc. 643, 644, 648, 656, 658, 1025, 1041; *PI* 49; *RF* 72, 191; *PrS* 38), since "errors in the discernment of vocations are not rare" (*PrS* 38; *ELM* 6). Furthermore, superiors should admit to religious or priestly life only "on the basis of a moral certainty based on positive arguments about the candidate's suitability" as revealed through scrutinies and not simply on the "absence of problematic situations" (*ELM* 2; *RF* 206, 189, 191; *C-PHT* 3; cann. 643 §1, 4°, 656, 3°, 658, 1052 §1). Therefore, in the case of prudent doubt about suitability or maturity, the superior should not admit the candidate (c. 1052 §3; *PI* 43; *GUP* 11; *ELM* 2, 11; *RF* 191, 203; *C-PHT* 3).

Lastly, as exhorted by Pope Paul VI, the superior should avoid any decision on the admission of candidates to religious profession or to sacred orders that might damage the institute or the Church. "*Those who are discovered to be unfit for physical, psychological or moral reasons should be quickly removed* from the path to the priesthood (*or the religious life*). Let educators (*and superiors*) appreciate that *this is one of their very grave duties*. They must neither indulge in false hopes and dangerous illusions nor permit the candidate to nourish these hopes in any way, with *resultant damage to himself or to the Church*.… Nor should anyone pretend that grace supplies for the defects of nature in such a man."[64]

office and *in the name of the Church*. The scrutinies aim to *verify the actual presence of the qualities and personal circumstances of a candidate* regarding each of the aforementioned points of the formative iter. Accordingly, they must be prepared in writing and contain *a motivated evaluation, positive or negative, giving reasons*, concerning the journey so far completed by the candidate" (*RF* 204; *ELM* 4).

63 "Although the *call is a canonical act* which *pertains to a personal authority*, it is clear that such an authority ought not proceed merely on the basis of his convictions or intuitions, but *should give a hearing to the opinion of persons and councils* and *not depart from these except on the strength of well-founded reasons* (c. 127 §2, 2°)" (*ELM* 3).

64 Cf. Pope PAUL VI, Encyclical Letter *Sacerdotalis caelibatus*, On the Celibacy of the Priest, 24 June 1967, in *AAS*, 59 (1967), 657-697, no. 64.

4 — *Learning the "Art of Accompaniment"*

One of the formidable challenges that religious superiors face consists in building proper relationships with individual members, marked by respect and fraternal care. Superiors should heed the call of Pope Francis and learn the "*art of accompaniment*, which teaches us to remove our sandals before the sacred ground of the other" and which "makes present the fragrance of Christ's closeness and his personal gaze" that "heals, liberates and encourages growth in the Christian life" (*EG* 169). The art of accompaniment encourages superiors to enable fraternal discernment that prompts "loving obedience," to genuinely care for members with serious difficulties, and to courageously confront members who have committed grave delicts.

4.1 — Enabling Fraternal Discernment and Obedience

One cannot but decry the authoritarian ways of religious superiors that continue to be quite prevalent. "In recent years, and especially in recently founded institutes, there have been ***episodes and situations of manipulation of the freedom and dignity of people*** … with great scandal for all when the facts are brought to light." Such deplorable incidences can be seen in the total dependence that mortified the dignity of the members or their fundamental human rights or in the forms of submission even in the realms of morality and sexual intimacy, due to deception or pretence of loyalty to God's plans (*NW-NW* 20).[65] These are unmistakable signs of misuse or abuse of "vertical power" still rampant within religious life.

"It must be stated clearly that *authoritarianism* is detrimental to the vitality and fidelity of consecrated people" (*NW-NW* 21), since it "triggers a spiral of misunderstandings and distress that fuel disorientation and distrust within the institute" (*NW-NW* 45). On the one hand, it encourages childish dependence (*SAO* 25a, *NW-NW* 21) by using managerial, spiritual, or paternalistic techniques of authority (*NW-NW* 41), by promoting infantile subjection and scrupulous dependence, and by ultimately betraying the dignity of a person to the point of humiliation (*NW-NW* 25). On the other hand, it

[65] Marcial Maciel Dellogado, Founder of the Legionaries of Christ, and Stefano Manelli, Founder of the Franciscan Friars of the Immaculate, are examples of blind obedience or even blood pacts as manipulations of conscience, as well as various abuses of members within the institutes. Cf. "Stefano Manelli e la tracotanza. La verità sul commissariamento dei Frati Francescani dell'Immacolata," *In comunione col commissariamento dei Frati Francescani dell'Immacolata*, 16 settembre 2020, in https://veritacommissariamentoffi.wordpress.com/2020/09/16/stefano-manelli-e-la-tracottanza/ (accessed on 08 October 2020).

exercises dominion over others, through submission even in the realms of morality and sexual intimacy (*NW-NW* 20) or through coercion bordering on psychological violence (*NW-NW* 25).

To overcome tendencies towards domination, paternalism, and maternalism (*SAO* 14b), religious superiors are called to enable fraternal discernment and loving obedience. The first and foremost duty of superiors is to ensure discernment at the service of fraternity and communion. "Superiors … are to *govern their subjects as sons or daughters of God* and, *promoting the voluntary obedience* of their subjects with reverence for the human person, they are to listen to them willingly and foster their common endeavour for the good of the institute and the Church" (c. 618). Therefore, superiors should promote fraternity (*NW-NW* 41, 24, *SAO* 14b), by treating the other members as "sons or daughters of God" (c. 618) and "brothers or sisters in Christ" (c. 619) and by giving importance to *persons* rather than *institutions* (*NW-NW* 24). Superiors should also promote the service of communion (*NW-NW* 41) and create a climate of sharing and co-responsibility (*SAO* 20e, *FLC* 50b) within the community, province, and institute.[66]

Superiors also are called to treat members "with reverence for the human person" (c. 618; *SAO* 13c, 13g, 20d, 20g), fully accepting each one with his/her gifts, difficulties, and predispositions. They nurture sincere affection for the members and pay attention to the normal growth of each member in every phase and season of his/her life, offering appropriate appreciation and positive consideration.

Superiors should listen willingly to the members (*NW-NW* 21, 41; *FLC* 50b), since "listening means accepting the other unconditionally, giving him or her space in one's own heart;" and "one who does not listen to his brother or sister does not know how to listen to God either" (*SAO* 20a, 20g). Superiors must also know how to keep what is shared in confidence, as appropriate (*SAO* 13c).

Superiors should promote fraternal voluntary obedience, prompted by the good of the institute and the Church (*NW-NW* 45; *SAO* 20d, 20g). They ought to encourage members to recognise that "God manifests his will … through multiple external mediations" such as "the Rule, the superiors, the community, the signs of the times, the expectations of others and, above all, the poor" (*SAO* 9, 11, 20g, 27). Thus, after a "free, open, humble and

[66] Multiple levels of authority within a religious institute or province invariably bring radical differences in the competencies and extension of exercising it, as specified in the universal and proper law. Also, the "variety of missions" implies "a variety of kinds of communities" and "a variety of ways of exercising authority" (*FLC* 49).

trusting dialogue"[67] with the superior (*SAO* 26; *FLC* 50b), members are invited to give their "loving obedience," lived "in a spirit of faith and love in the following of the obedient Christ" (*SAO* 14b, 20d, 26, 29; *NW-NW* 24, 45; *FLC* 53).[68]

4.2 — Caring for "Problematic" Members

One of the most challenging tasks of a religious superior is dealing with members who are suffering with serious difficulties. When it is a question of physical ill-health, due attention and care is usually given to a religious, but the same cannot always be said towards members with other serious difficulties or problems.

There are various difficulties that a religious might face. There could be personal difficulties (*EG* 78; *SAFC* 12; *FLC* 36; *SAO* 25a), such as character defects; insufficient maturity and psychological weakness; inordinate concern for personal freedom and relaxation; insidiousness of mediocrity, middle class values, and a consumer mentality; temptations of efficiency and activism, resulting in burnout;[69] alcohol or drug dependencies;[70] a weak sense of personal identity; a misconceived idea of self-actualisation, expressed through excessive need for positive results and approval from others; an exaggerated fear of inadequacy; and depression brought on by

[67] In enabling "free and sincere dialogue," these words can well be applied both to the superiors who command and to the members called to give their fraternal obedience: "Those persons are certainly not free who are convinced that their ideas and their solutions are always the best; who suppose they can decide by themselves without any mediation for knowing the divine will; who think of themselves as always right and do not have any doubts that it is the others who have to change; who think only of their own things and do not pay any attention to the needs of others; who think that to obey is something from another era, which cannot be propounded in a world which is more evolved" (*SAO* 20g).

[68] Cf. Lauro PALÚ, "The Service of Authority and Obedience," in *Vincentiana* (July-August 2009), 291-294.

[69] Cf. Federica RE DAVID, "Le suore e la sindrome del burnout. Una patologia che colpisce molte religiose. L'Uisg si attiva," in *Donne Chiesa Mondo. Mensile dell'Osservatore Romano* 85, no. 2 (2020), 8-11. Cf. Guiseppe CREA and Leslie J. FRANCIS, "Professional Burnout among Catholic Religious Sisters in Italy: An Empirical Enquiry Exploring the Protective Role of Quality of Community Life," in *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 26 (2015), 266-290. Cf. Stephen G. VIRGINIA, "Burnout and Depression among Roman Catholic Secular, Religious, and Monastic Clergy," in *Pastoral Psychology*, 47 (1998), 49-67.

[70] Cf. Waldemar BARSZCZ, "Superiore maggiore e la cura pastorale dei confratelli / delle consorelle che si trovano nelle situazioni particolari della dipendenza dall'alcool, dalle droghe e dai giochi," in Karel ORLITA and Josef JANČÁŘ (eds.), *Psychologické poradenství a rozlišování ve formaci*, Brno, Vydala Akademie kanonického práva, 2017, 206-215.

various failures. One might also find various affective or relational difficulties (*FLC* 36-38): lack of psychological balance and emotional maturity, forms of support and compensation in the area of affectivity, invading or possessive relationships, sexuality marked by a narcissistic and adolescent attitude, rigid repression and negative relational experiences, etc.

There can also be difficulties springing from fraternal life in common (*SAFC* 12; *FLC* 38; *SAO* 25b-c; *NW-NW* 33): incapability of living common life; prevalence of personal projects over community endeavours; burdensome commitments or apostolate; tensions within the community due to cultural and generational differences; suffering due to excessively authoritarian forms of government; and "forms of enmity, division, calumny, defamation, vendetta, jealousy and the desire to impose certain ideas at all costs, even to persecutions which appear as veritable witch hunts," which may be present even among religious (*EG* 100). Obviously, there are spiritual difficulties too (*NW-NW* 24; *EG* 78), such as the decline or absence of spiritual life.

Problematic religious are usually ignored or avoided by their fellow religious, including their superiors. They may be transferred from one place to another or given an innocuous assignment to keep them quiet; some are even subject to illegitimate expulsion.[71] There is seldom proper fraternal care, dialogue, or any offer of aid. Such difficulties might lead the religious towards illegitimate absence (c. 665 §§ 1-2), exclaustration (cc. 686-687), or permanent abandonment of the religious institute (cc. 688-693, *NW-NW* 21, 24). Often these reactions on the part of the religious are welcomed by superiors.

Fraternal care for all members, especially vulnerable ones, is one of the practical duties of religious superiors, who are called to radiate "Christ's closeness and his personal gaze" (*EG* 169) towards members with difficulties: "they are to meet the personal needs of the members appropriately, solicitously to care for and visit the sick, to correct the restless, to console the faint of heart, and to be patient toward all" (c. 619). Superiors should present themselves as "good shepherds" (*SAO* 13d; *FT*[72] 115), who are present to vulnerable members and participate in their concerns and difficulties. Therefore, any absent member should "be sought out solicitously by

[71] Unfortunately, two elderly cloistered nuns who bound themselves in chains some years ago in St. Peter's Square were not allowed to re-enter their monastery after their absence for health reasons. Cf. Cristiano GATTI, "La protesta delle suore cacciate dal convento: incatenate in Vaticano," *Il Giornale* (9 June 2008), in https://www.ilgiornale.it/news/protesta-delle-suore-cacciate-convento-incatenate-vaticano.html (accessed on 07 October 2020).

[72] Cf. Pope FRANCIS, Encyclical Letter *Fratelli tutti*, On Fraternity and Social Friendship, 3 October 2019 (= *FT*).

them and is to be helped to return to and persevere in his or her vocation" (c. 665 §2). Superiors also need to be good Samaritans, ready to care for every wounded person (*SAO* 13d; *FT* 63, 66-71, 77, 80-83), since religious life is envisioned as "a mutual support for all in fulfilling the vocation of each" (c. 602).

Apart from focussing on difficult situations and personal problems, superiors should be "able to see an opportunity, a possibility behind every face, every story, every situation" (*NW-NW* 50). Therefore, they are "called to develop a pedagogy of forgiveness and mercy, that is, to be instruments of the love of God that welcomes, corrects and always gives another chance to the brother or sister who makes a mistake and falls into sin" (*SAO* 25d). Finally, fraternal care should be translated into conveying Christian strength and courage to face personal and relational difficulties (*SAO* 25a) and proposing, when needed, psychological help and spiritual direction (*FLC* 38).

4.3 — Confronting Members Who Have Committed Grave Delicts

Called to be "following Christ more closely under the action of the Holy Spirit … totally dedicated to God who is loved most of all" and to "strive for the perfection of charity in the service of the kingdom of God" (c. 573 § 1), "the religious brings to perfection a total self-giving as a sacrifice offered to God, through which his or her whole existence becomes a continuous worship of God in charity" (c. 607 § 1). Religious do not always live up to such ideals.[73] In such cases, religious superiors are called upon to act, as Pope Francis states: "And there is discernment: knowing how to say no. But don't kick them out: no, no. I accompany you, go, go, go, go.... And the way one accompanies the admission, so too one should accompany the departure, so that he or she finds the way in life, with the necessary help."[74]

[73] There are many cases of religious not living up to their vows of chastity, poverty or obedience. For example, two religious sisters were found to be pregnant when they returned to Italy after a holiday in Africa. Cf. "Suore missionarie tornano dall'Africa incinte, imbarazzo in Vaticano. Aperta inchiesta sulla fuga di notizie," *Il Messaggero* (5 November 2019), in https://www.ilmessaggero.it/italia/suora_incinta_sicilia_ultime_notizie-4843052.html (accessed on 13 October 2020). Sixty sisters in Poland, who along with Sister Jadwiga Ligocka, the former Mother Superior of the Sisters of the Family of Bethany, refused to accept the new Superior General, Sister Barbara Robak, appointed by the Vatican. Cf. Danuta Filipowicz, "Rebellion in the convent," *The Krakow Post* (20 September 2007), in http://www.krakowpost.com/528/2007/09 (accessed on 15 October 2020).

[74] Pope Francis, Address *Cari fratelli e sorelle*, To the Participants in the Gathering of Formators of Consecrated Men and Women, 11 April 2015.

One of the most difficult challenges for superiors is to discern what to do when the weaknesses of religious result in crimes that need to be punished. The Code of Canon Law deals with serious misconduct of religious against their religious consecration, specifically against the religious vows or life in common (cc. 599-602, 662-672). In fact, forms of dismissal from the religious institute are clearly stated in canon law:[75] automatic (*ipso facto*) dismissal (c. 694),[76] obligatory dismissal (c. 695),[77] optional dismissal (c. 696),[78] and immediate expulsion (c. 703).[79] Therefore, according to the gravity of the act, appropriate action should be taken by the superior (cc. 694-703).

In these cases, when a religious seriously deviates from living his/her consecration or brings harm to others or to the institute itself, superiors should be "attentive not to abdicate their own proper responsibility, even for love of living in peace or for fear of hurting someone's feelings." Reconciling firmness and patience and "overcoming the temptation to be deaf and mute," superiors should have the courage to "make clear and, at times, unpleasant decisions" (*SAO* 20f). Therefore, they should know that the "understanding for the wrongdoing of the individual" "cannot exclude justice, especially in the face of vulnerable persons and victims of abuse" and the "rigorous sense of responsibility and charity towards those who are eventually damaged by the incorrect behaviour of some consecrated person"

75 Cf. Jesu Pudumai Doss, "Dimissione dei religiosi: Cenni storici e approfondimenti normativi," in Id. (ed.), *In Ecclesiae corde*, 177-218.

76 A member must be *ipso facto* dismissed from an institute (c. 694), when s/he has notoriously defected from the Catholic faith, has contracted marriage or attempted to do so, even civilly, or is illegitimately and uninterruptedly absent for twelve months and refused to return. Cf. Pope Francis, Apostolic Letter m.p. *Communis vita*, which provides for the Modification of Several Norms of the Code of Canon Law, 19 March 2019.

77 The causes for obligatory dismissal (c. 695) can be gathered under two categories: causes against life (e.g., homicide, abduction, imprisonment, mutilation or gravely wounding by using force or fear [c. 1397] or procuring an abortion [c. 1398]) and causes against chastity (e.g., concubinage or an external sin against the sixth commandment causing scandal or committed by force, threat, in public or with a minor [c. 1395]).

78 Causes for optional dismissal (c. 696 § 1) should be "grave, external, imputable, and juridically proven," such as habitual neglect of the obligations of consecrated life, repeated violations of the sacred bonds, stubborn disobedience to the legitimate prescripts of superiors in a grave matter, grave scandal arising from culpable behaviour of the member, stubborn upholding or diffusion of doctrines condemned by the Magisterium, public adherence to ideologies infected by materialism or atheism; and/or an illegitimate absence lasting six months.

79 After an immediate expulsion (c. 703) for causes that might provoke "grave external scandal" or "extremely grave and imminent harm" to the religious institute, the superior should begin a proper process of dismissal.

(*SAO* 25e). Thus, after having tried pastoral solicitude (c. 1341), such as fraternal correction (c. 1341), warning (cc. 697, 1339 §§1, 3, 1341), rebuke (cc. 1339 §§2-3, 1341), or penances (c. 1340) to "sufficiently repair the scandal, restore justice, reform the offender" (c. 1341), the superior should not hesitate to initiate the appropriate process for dismissal from the institute (cc. 694, 695 §2, 697, 699).

Superiors should act promptly when dealing with the *delicta graviora*, especially those reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith,[80] if committed by clerics: delicts against the faith (*Norms* art. 2);[81] delicts against the Eucharist (*Norms* art. 3);[82] delicts against the sacrament of reconciliation (*Norms* art. 4);[83] delicts against sacred orders (*Norms* art. 5);[84] and delicts against morals (*Norms* art. 6).[85] The grave delicts against morals

[80] Cf. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH, Updated text of the *Normae de gravioribus delictis*, *Substantive and Procedural Norms*, 15 July 2010 (= *Norms*).

[81] "The delicts against the faith … are heresy, apostasy and schism" (*Norms* art. 2; cc. 751, 1364).

[82] "The more grave delicts against the sanctity of the most Holy Sacrifice and Sacrament of the Eucharist reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith for judgment are" (*Norms* art. 3): taking or retaining for a sacrilegious purpose or the throwing away of the consecrated species (c. 1367); attempting the liturgical action of the Eucharistic Sacrifice (c. 1378 §2,1°); simulation of the Eucharist (c. 1379); concelebration of the Eucharistic Sacrifice prohibited with ministers of ecclesial communities which do not have apostolic succession and do not acknowledge the sacramental dignity of priestly ordination (cc. 908, 1365); consecration for a sacrilegious purpose of one matter without the other or even of both, either within or outside of the eucharistic celebration (c. 927).

[83] "The more grave delicts against the sanctity of the Sacrament of Penance reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith are" (*Norms* art. 4): absolution of an accomplice in a sin against the sixth commandment of the Decalogue (c. 1378 §1); attempted sacramental absolution or prohibited hearing of confession (c. 1378 §2, 2°); simulated sacramental absolution (c. 1379); solicitation to a sin against the sixth commandment of the Decalogue in the act, on the occasion, or under the pretext of confession, if it is directed to sinning with the confessor himself (c. 1387); direct and indirect violation of the sacramental seal (c. 1388); recording, by whatever technical means, or in the malicious diffusion through communications media, of what is said in sacramental confession, whether true or false, by the confessor or the penitent.

[84] "The more grave delict of the attempted sacred ordination of a woman is also reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith," i.e., specifically against the "one who attempts to confer sacred ordination on a woman, and she who attempts to receive sacred ordination" (*Norms* art. 5; c. 1378).

[85] "The more grave delicts against morals which are reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith are" (*Norms* art. 6; c. 1395 §2): "delict against the sixth commandment of the Decalogue committed by a cleric with a minor below the age of eighteen years … (or with) a person who habitually has the imperfect use of reason;" "Acquisition, possession, or distribution by a cleric of pornographic images of minors under the age of fourteen."

recently were expanded by Pope Francis to include the following cases regarding the sexual abuse of minors or vulnerable adults, if committed by a religious or a cleric (*VELM* art. 6): forcing someone, by violence or threat or through abuse of authority, to perform or submit to sexual acts; performing sexual acts with a minor or a vulnerable adult; production, exhibition, possession, or distribution, including by electronic means, of child pornography; recruitment of or inducement of a minor or a vulnerable adult to participate in pornographic exhibitions; and/or actions or omissions intended to interfere with or avoid civil or canonical investigations, administrative or penal, against a cleric or religious (*VELM* art. 1 § 1).[86]

In these cases, superiors are to begin with a preliminary investigation" (c. 1717; *Norms* art. 16; *VELM* arts. 10-12; *Vademecum* 16-75). They should refer the results of this investigation to the concerned dicastery (*VELM* art. 7) or, if the religious being investigated is a cleric, to the Congregation for the Doctrine of the Faith (*Norms* arts. 16-17; *Vademecum* 69-70, 74-77). Following this, the superior should act in accordance with the directions given by the Curia. Any "negligence" or "omission" (*VELM* art. 1 § 1 b; *ALM* art. 1 §§ 1, 4;[87] c. 1389) in acting might bring serious consequences on the superiors themselves. At the same time, superiors should not forget their obligation of "equity and evangelical charity" (c. 702 § 2) towards these members, whether under investigation or after their separation or dismissal from the institute.[88]

[86] There are cases of abuse of minors by the religious, even by the founders of religious institutes, such as the case of Marcial Maciel Dellogado, Founder of the Legionaries of Christ or of Luis Fernando Figari, Founder of the "Sodalitium Christianae Vitae," Christian Life Society. Cf. "Marcial Maciel: Mexican founder Legionaries of Christ 'abused 60 minors'," *BBC News* (22 December 2019), at https://www.bbc.com/news/world-latin-america-50884518 (accessed on 18 October 2020). Cf. Madoc Cairns, "Suppress Sodalitium, says Peru Cardinal," *The Tablet* (11 March 2020), at https://www.thetablet.co.uk/news/12579/suppress-sodalitum-says-peru-cardinal (accessed on 17 October 2020).

[87] The "Major Superior(s) of Religious Institutes and Societies of Apostolic Life of Pontifical Right" "can be legitimately removed from this office *if he has through negligence committed or through omission facilitated acts that have caused grave harm* to others, either to physical persons or to the community as a whole. The *harm may be physical, moral, spiritual* or through the use of patrimony" (*ALM* art. 1 § 1, § 4).

[88] Regarding religious women who have been completely abandoned, after their separation or dismissal from the religious institute, Card. Joao Braz de Aviz noted: "I found there a world of wounds, but also hope. There are many difficult cases in which the superiors kept the documents (passports) of the sisters who wanted to leave the convent or who were sent away, making it difficult or impossible for them to return home or access social services." Cf. WOODEN, "Abuse happens within women's orders too, Cardinal says."

Conclusion

Being religious superiors is a "demanding task" (*SAFC* 14), due in part to challenges regarding styles of governance, financial administration, formation, and fraternal rapport with the members, especially problematic ones. These challenges clearly reveal that "authority is, evangelically, always service" (*FLC* 49; *SAO* 21). Superiors should not forget that "service in great part means *caring for vulnerability*, *for the vulnerable members* of our families, our society, our people (*or our religious institutes*).… Service always looks to their faces, touches their flesh, senses their closeness and even, in some cases, 'suffers' that closeness and tries to help them" (*FT* 115). Therefore, the greatest challenge to a religious superior is to render a God-centred and Christ-like ministry of bringing His closeness and care to the members, especially the most vulnerable ones.

Secondly, one cannot deny that Pope Francis's invitation "to be bold and creative in this task of rethinking the goals, structures, styles and methods" (*EG* 33) also applies to the governance structures and practices within the religious institutes (*NW-NW* 19, 30). Nevertheless, superiors should know that "no change is possible without renouncing obsolete models, so that new horizons and possibilities may arise in government, in common life, in the management of goods, and in mission" (*NW-NW* 22).

Lastly, "consecrated life is at the very heart of the Church" (*NW-NW* 32)[89] and "is meant to be the living prophecy" of the "evangelical inventiveness and originality" of charity.[90] This calls for the following "practical attitudes and choices" especially from the religious superiors in exercising their authority and leadership: "the primacy of service (*Mk* 10:43-45) and the steady journey towards the poor and solidarity with the least among us (*Lk* 9:48); the promotion of the dignity of the person in whatever situation they find themselves living and suffering (*Mt* 25:40); subsidiarity as an exercise of reciprocal trust and generous collaboration of all and with all" (*NW-NW* 31).

[89] Cf. Jesu PUDUMAI DOSS (ed.), *In Ecclesiae corde*.

[90] Cf. JESU PUDUMAI DOSS, "*Misericordiae depositarii*: Alcune considerazioni canoniche sulla vita consacrata," in ID. (ed.), *Beati misericordes. Questioni pastorali e giuridiche sulla misericordia*, Rome, LAS, 2017, 181-203.

Studia canonica 56 | 2022, 147-165
doi: 10.2143/STC.56.1.3290857

NORMA MISSIONIS
MISSION AS THE FOUNDATION AND CORE OF CANON LAW

ANDREA PONZONE

SUMMARY — Some canonists have forged the term *norma missionis* to highlight the fact that Church mission is the foundation of the essential dynamic that gives life to the law of the Church and animates its ability to respond to the needs of the times. This essay will review the place of "mission" in the life and history of the Church, discuss the ecclesiological premises of the term *norma missionis*, provide a brief history of its development and, by examining its practical implications for certain key canonical norms, demonstrate why mission must be the necessary foundation and core of canon law.

RÉSUMÉ — Certains canonistes ont forgé le terme *norma missionis* pour souligner le fait que la mission de l'Église est le fondement de la dynamique essentielle qui donne vie au droit de l'Église et anime sa capacité à répondre aux besoins de son temps. Cet essai examinera la place de la "mission" dans la vie et l'histoire de l'Église, discutera des prémisses ecclésiologiques du terme *norma missionis*, fournira un bref historique de son développement et, en examinant ses implications pratiques pour certaines normes canoniques clés, démontrera pourquoi la mission doit être le fondement et le noyau nécessaires du droit canonique.

Introduction

The apostolic constitution promulgating the 1983 Code of Canon Law states that the new Code "fully corresponds to the nature of the Church, especially as it is proposed by the teaching of the Second Vatican Council in general, and in a particular way by its ecclesiological teaching," adding that "this new Code could be understood as a great effort to translate this same doctrine, that is, the conciliar ecclesiology, into canonical language."[1]

[1] John Paul II, apostolic constitution *Sacrae disciplinae leges*, 25 January 1983, in *AAS*, 75/2 (1983), 7-14.

The numerous theories regarding the place and role of law in the Church,[2] in spite of their radical differences in approach and perspective (from a view that accentuates canon law's specifically religious nature,[3] to one that sees canon law as having a juridical nature analogous to that of civil law[4]) have always maintained the Vatican II ecclesiology was an ecclesiology of communion.[5] Therefore, the Commission for the Revision of the Code mainly opted in its methodology for that ecclesiology, with a minor but still relevant use of the alternate approach of a juridical ecclesiology (the Church as *societas perfecta*)[6] with the help of the "juxtaposition method" that was already employed in the writing of the Vatican II documents.[7] However, the hermeneutics of Vatican II show that the conciliar documents

[2] For a list and a concise description of each of these theories, see Ladislas ÖRSY, "Theology and Canon Law," in CLSA *Comm2*, 3-6.

[3] The "Munich School," associated with Klaus Mörsdorf (1909-1989), founder and director of the Institute of Canon Law of that city, maintains that canon law is a theological discipline with a juridical method. For an introduction, see MÖRSDORF, *Schriften zum kanonischen Recht*, Paderborn, Schöning, 1989; and Eugenio CORECCO, *The Theology of Canon Law: A Methodological Question*, Pittsburgh, Duquesne, 1992.

[4] The "Navarra School," based in Pamplona, Spain, asserts an essential identity between the nature of civil law and canon law but affirms the power of the Church over every aspect of canon law: legislation, interpretation, and application. This external dependence sets canon law apart from other systems. The members of this school are almost all members of *Opus Dei*, and the founders are considered Pedro Lombardía (1930-1986) and Javier Hervada (1934-2020). See LOMBARDÍA, *Lecciones de derecho canónico*, Madrid, Tecnos, 1984; HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1989; and Carlos J. ERRÁZURIZ, *Justice in the Church, A Fundamental Theory of Canon Law*, Montréal, Wilson LaFleur, 2009.

[5] It is worth noting that, in 1985, Pope John Paul II convened an extraordinary meeting of the Synod of Bishops to assess the impact of Vatican II. The Final Report stated that the "ecclesiology of communion is the central and fundamental idea of the documents of the Second Vatican Council." (see SYNOD OF BISHOPS, "The Final Report," in *Origins*, 15 (1985), 444-450. However, diverse ecclesiological tendencies (such as Church as sacrament/mystery, Church as people of God, and liberation theology) have been able to find grounding in different sections of that document. See Avery DULLES, "A Half Century of Ecclesiology," in *Theological Studies*, 50 (1989), 419-442.

[6] Among the many publications that explain the use of the two ecclesiologies for the revision of the Code, attention must be given to Eugenio CORECCO, "Aspects of the Reception of Vatican II in the Code of Canon Law," in Giuseppe ALBERIGO, Jean Pierre JOSSUA, and Joseph A. KOMONCHAK (eds.), *The Reception of Vatican II*, Washington, Catholic University of America, 1987, 249-296; Eugenio CORECCO, "Ecclesiological Bases of the Code," in *Concilium*, 185 (1986), 3-13; Arturo CATTANEO, *Fundamentos eclesiológicos del derecho canónico*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica, 2016; Julian HERRANZ, "Genesis and Development of the New Code of Canon Law," in *Exegetical Comm*, vol. 1, 121-168.

[7] See Walter KASPER, *Theology and Church*, New York, Crossroad, 1989, 170-171.

neither provided a clear definition of "*communio*" nor defined a standard ecclesiology.[8]

With regards to the concept of *communio*, even though it provides a rich source for fresh discernment, it also leads to many distinctive versions of its ecclesiology.[9] Even in the Vatican II documents there are different perspectives about it. Although the concept of communion is central to the texts of the Council, the word used to describe it is not in any way predetermined, as there are several other terms of a similar nature: *communitas*, *societas*, and so on.[10] Furthermore, *communio* has multiple levels of meaning in the conciliar text; it is a concept still in the process of developing. "This linguistic finding is an indication that the Council found itself up against a substantial problem which it was unable to follow through completely, and which it in fact passed on to us."[11]

More specifically, the Vatican II documents speak of the Church as *communio* in three ways: the hierarchical *communio* within the college of bishops (*communio hierarchica*); the *communio* between local churches constituting the Catholic Church (*communio ecclesiarum*); and the *communio* among all the faithful (*communio fidelium*).[12] The first one is the Vatican II teaching on collegiality regarding the "college of bishops/bishop of Rome" principle, i.e., "the bishops, in succession with the "college" of the apostles, likewise constitute a college. The college of bishops relates in a *communio hierarchica*, with and under the bishop of Rome."[13] The second is the notion

8 For a balanced hermeneutical framework for interpreting the Council documents, see Ormond RUSH, *Still Interpreting Vatican II: Some Hermeneutical Principles*, New York, Paulist, 2004.

9 Dennis Doyle states that *communio* "is indeed the key to the Council, as well as the key to a better understanding of the Church today, one that can support continued renewal and reform. But I have also become aware that differences in interpretation do not simply go away once communion ecclesiology arrives on the scene. For there are different versions of it, and even those with virtually identical versions might still encounter some differences in applying communion ecclesiology to the Council documents." Dennis M. DOYLE, *Communion Ecclesiology: Vision and Versions*, Maryknoll, NY, Orbis, 2000, 73. Walter Kasper highlights that the broad ecumenical reception of the concept "should not obscure the fact that, behind the one term '*communio*', there are widely diverging ideas and concepts, the differences of perspective concerning which point to unresolved ecumenical disputes in the area of ecclesiology." Walter KASPER, *The Catholic Church. Nature, Reality and Mission*, London, Bloomsbury, 2015, 22.

10 See KASPER, *Theology and Church*, 150-151.

11 Ibid.

12 See Ormond RUSH, "Inverting the Pyramid: The *Sensus Fidelium* in a Synodal Church," in *Theological Studies*, 28 (2017), 313.

13 Ibid., 313-314.

of the Church as "a communion of churches," i.e., "it is in Eucharist in local churches above all that the church universal is manifest."[14] The third is the communion of the faithful: "here the focus is on the church as all those who profess faith in Jesus Christ and who, dispersed throughout the world in diverse places and cultures, are constituted as the one community of faith by the Holy Spirit, who binds them together with all their diversity."[15]

With regards to the ecclesiology of Vatican II, the Council offers no single ecclesiology, but rather a variety of images or models of the Church. "The council does, no doubt, employ many images. This variety has led some people to speak of several distinct conciliar ecclesiologies and others to identify a single underlying notion that would capture the essence of Vatican II's view of the Church."[16] Such a variety of images can be explained by the Council's decision to use a more biblical, patristic, and liturgical language and, since images are concrete, they cannot be integrated as such. "Integration can take place on the level of reflection or theory, but this too the Council did not seek to achieve, being content with descriptive exposition rather than synthetic explanation. The council sought to set out the elements of the Church's life, but it left it to theologians to construct a synthesis of them. These elements are many, but the Council's ecclesiology includes them all and is, therefore, single in intention."[17]

Nevertheless, the Vatican II hermeneutics offered insights that led to new reflections on the study of the Church. Aside from different versions of communion ecclesiology, there are biblical, ecumenical, liturgical, anthropological, spiritual, and liturgical ecclesiologies, to name a few.[18] These new ecclesiological developments all have a common starting point – "mission."[19] As a result of this insight, some scholars tended to shift their focus

[14] Ibid., 314-317. On the ecclesiology of "communion of churches" in an ecumenical context, see Jean-Marie R. TILLARD, *Church of Churches*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1992; similarly, with his proposal of a "Eucharist ecclesiology," see KASPER, *The Catholic Church*.

[15] Ibid., 317-320.

[16] Joseph A. KOMONCHAK, "The Significance of Vatican Council II for Ecclesiology," in Peter C. PHAN (ed.), *The Gift of the Church: A Textbook on Ecclesiology in Honor of Patrick Granfield, O.S.B.*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2000, 76.

[17] Ibid.

[18] For an overview of current developments in Catholic ecclesiology see Richard R. GAILLARDETZ and Edward P. HANNENBERG (eds.), *A Church with Open Doors: Catholic Ecclesiology for the Third Millenium*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2015.

[19] "A closer reading of the council and the council documents reveals that mission was very much at its heart. One might even say that in its deepest intuitions, Vatican II was a missionary council." Stephen B. BEVANS, "Revisiting Mission at Vatican II: Theology and Practice for Today's Missionary Church," in *Theological Studies*, 74 (2013), 262.

toward a missionary ecclesiology.[20] Hence, if mission is a significant perspective in the Council's overall hermeneutic, canon law must follow the same path, as it is intrinsically connected with ecclesiology.[21]

The purpose of this essay is to introduce a new perspective that views the mission of the Church as the foundation and core of canon law, that is at root a *norma missionis*. This approach considers canon law as a living and progressively maturing expression of the Church's mission, providing juridical implementation for the internal life of the Church and its relations with the world. Restructuring canon law by keeping the Church's mission as the foundation of the ecclesial norms is the goal of *norma missionis*. Paraphrasing *Sacrae disciplinae leges*, we could say that "*norma missionis* translates the Church's mission into canonical language."

This essay is divided into three parts. The first part will briefly review the concept of "mission," its roots in the New Testament, and how it has come to be understood since the Second Vatican Council. The second part outlines the origins and history of the term "*norma missionis*." The third part analyzes the relationship between mission and canon law.

1 — *Mission*

"Mission is not tangential to church history. It is rather at the heart of the church's life."[22] Thus, the concept of "mission" is fundamental for the

[20] See Richard R. GAILLARDETZ, *Ecclesiology for a Global Church*, Maryknoll, NY, Orbis, 2008; Neil ORMEROD, *Re-Visioning the Church: An Experiment in Systematic-Historical Ecclesiology*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2014; Stephen B. BEVANS and Roger P. SCHROEDER, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll, NY, Orbis, 2004.

[21] "The 'great effort to translate … conciliar ecclesiology into canonical language' indicates the need for canon law to always conform to the conciliar ecclesiology and to become a gentle and effective means of translating the teachings of the Second Vatican Council into the daily life of the people of God." FRANCIS, *Message of the Holy Father for the 16th International Congress of the Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, 30 September 2017, http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170930_codice-diritto-canico.html

[22] Stephen B. BEVANS and Roger P. SCHROEDER, *Prophetic Dialogue: Reflection on Christian Mission Today*, Maryknoll, NY, Orbis, 2012, 115. From an academic point of view, Bevans and Schroeder also highlight that "when we speak of the history of the church's mission, therefore, we are speaking of the history of the church. It used to be standard practice in historical studies of the church to speak about 'church history' as distinct from 'mission history,' but this is becoming a distinction that is less and less valid" (ibid.).

Church."[23] Jesus was a missionary, sent by God to preach, serve, and witness to the reign of God. Jesus chose disciples and told them, "As the Father has sent me, so I am sending you";[24] they were to continue his work until the end of time. The community that Jesus formed during the time of his ministry continued to gather in his name after his death. With the experience of Pentecost, they realized that they had been called to continue Jesus's mission of preaching, serving, and witnessing to the reign of God: the Jesus community became Church.[25] It follows that the mission of the Church must be seen and understood from this perspective: the Church is totally in the service of God's kingdom and designed for the transformation of the whole of creation.[26] It is this understanding of the Church that the Second Vatican Council[27] expresses when it describes the pilgrim Church as being "missionary by her very nature, since it is from the mission of the Son and the mission of the Holy Spirit that she draws her origin, in accordance with the decree of God the Father" (*Ad gentes* 2).

This teaching of the Council is a summary of the interconnection between the Church and the Trinity. "According to the council, the Church's mission derives from its trinitarian origins."[28] The Constitution on the Church, *Lumen gentium*, states that the *missio Dei* is at the origin of the Church's mission (*LG* 5), as the ontological interdependence between the Church and its mission reflects the nature of the one and triune God who is at the same time communion and mission.[29] After the 1975 Synod of Bishops, Pope Paul VI expressed the same insight, even though he chose the word "evangelization" instead of the word "mission" with the intent of broadening the idea of mission to include activities like inculturation and working for justice and liberation.[30]

23 Explaining the whole ecclesiology of the Church's mission would clearly exceed the scope of this essay. This section will summarize certain key elements of the concept to outline the theological/ecclesiological foundation of *norma missionis*.

24 John 20:21; translation from the *New Revised Standard Version*, used throughout.

25 For a concise but thorough history of the Church's mission, see BEVANS and SCHROEDER, *Prophetic Dialogue*, 115-137; and GAILLARDETZ, *Ecclesiology for a Global Church*, 35-83.

26 See BEVANS and SCHROEDER, *Constants in Context*, 7-31.

27 "The Second Vatican Council was fundamentally a missionary council." See Johannes SCHÜTTE, "Ce que la mission attendait du concile," in Johannes SCHÜTTE (ed.), *Vatican II: l'Activité missionnaire de l'église*, Paris, Cerf, 1967, 120.

28 Richard R. GAILLARDETZ, *The Church in the Making: Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum*, New York, Paulist, 2006, 149.

29 Ibid., 148-150.

30 "Evangelizing is in fact the grace and vocation proper to the Church, her deepest identity. She exists in order to evangelize, that is to say, in order to preach and teach, to be the channel of the gift of grace, to reconcile sinners with God, and to perpetuate Christ's

In 1990 Pope John Paul II expanded the concept of mission by putting greater emphasis on the need to evangelize within the context of growing secularity and indifference to the Church among people in traditionally Christian nations. This emerging emphasis was eventually named the "new evangelization."[31] In his encyclical *Redemptoris missio* he described the Church's service of the kingdom as being threefold:[32] (1) proclaiming in Word and sacrament that the kingdom of God has come in the person of Jesus of Nazareth; (2) creating church communities (local churches) everywhere and, in so doing, presenting the church community as a place where the kingdom of God makes itself visible, and (3) engaging in dialogue with the world and with the other religious traditions.[33]

In September 2010 Pope Benedict XVI furthered commitment to the "new evangelization" by creating the Pontifical Council for Promoting the New Evangelization.[34] In his motu proprio *Ubicumque et semper*, Pope Benedict stated that "to speak of a 'new evangelization' does not in fact mean that a single formula should be developed that would hold the same for all circumstances." One month later, Pope Benedict announced that the theme of the Synod of Bishops in 2012 would be "The New Evangelization for the Transmission of the Faith."[35] The *lineamenta* for the Synod state that "the new evangelization is primarily addressed to those who have drifted from the Church in traditionally Christian countries."[36]

sacrifice in the Mass, which is the memorial of His death and glorious resurrection." PAUL VI, apostolic exhortation *Evangelii nuntiandi*, 8 December 1975, n. 14, in *AAS*, 68 (1976), 75; English translation in FLANNERY2.

31 See Stephen B. BEVANS, "Beyond the New Evangelization: Toward a Missionary Ecclesiology for the Twenty-First Century," in GAILLARDETZ and HANNENBERG, *A Church with Open Doors*, 3-22.

32 JOHN PAUL II, encyclical letter *Redemptoris missio*, 7 December 1990, n. 20, in *AAS*, 83 (1991), 300; English translation at http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html

33 For a detailed explanation of these three points, see John FUELLENBACH, *Church: Community for the Kingdom*, Maryknoll, NY, Orbis, 2002, 208-212.

34 BENEDICT XVI, apostolic letter *motu proprio Ubicumque et semper*, 21 September 2010, in *AAS*, 102 (2010), 788-792; English translation at http://www.vatican.va/content/benedictxvi/en/apost_letters/documents/hf_benxvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper.html

35 BENEDICT XVI, *Homily for the Closing of the Special Assembly for the Middle East of the Synod of Bishops*, 24 October 2010, at http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20101024_chiusura-sinodo-mo.html

36 XIII ORDINARY GENERAL ASSEMBLY OF THE SYNOD OF BISHOPS, *Lineamenta*, 2 February 2011, Preface, at http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_en.html#PREFACE

Finally, Pope Francis, since his election, has always highlighted and preached the concept of a Church "that goes forth." In his apostolic exhortation *Evangelii gaudium* (*EG*) he calls for the Church's missionary transformation and, moving beyond the 2012 Synod's theme of a new evangelization, holds out a vision of the Church as going forth as a "community of missionary disciples."[37] "The Church's closeness to Jesus is part of a common journey; 'communion and mission are profoundly interconnected.' In fidelity to the example of the Master, it is vitally important for the Church today to go forth and preach the Gospel to all: to all places, on all occasions, without hesitation, reluctance, or fear. The joy of the Gospel is for all people: no one can be excluded" (*EG* 23). Pope Francis's call for the Church to understand itself as a "community of missionary disciples" (*EG* 23) and to engage in a "pastoral conversion" (*EG* 27) demands renewed structures that will make "ordinary pastoral activity on every level more inclusive and open" (*EG* 27). Such a call is an invitation, and responding to it is a duty for all Catholics involved in the study of the ecclesial form of government – including canon lawyers. *Norma missionis* provides a way to respond to the invitation.

2 — *History of* Norma Missionis

The underpinnings for the concept of *norma missionis* can be traced to the preface of an issue of *Concilium* in 1965.[38] Here, one of the co-authors, Teodoro Ignacio Jiménez Urresti – who has always maintained that canon law and theology are two separated sciences but essentially related – presented his main project of "helping theologians in *dejuridicizing* theology and canonists in *detheologizing* canon law." He showed that "*theologizing* canon law tends to absolutize canon laws, making them static and fixed with the absolute rigor of immutable theological truth," and "*juridicizing* theology

[37] FRANCIS, apostolic exhortation *Evangelii gaudium*, 24 November 2013, n. 24, in *AAS*, 105 (2013), 1019-1137; English translation at http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

[38] This was issue no. 8. The *Concilium* journal, founded in 1965, aimed at offering at regular intervals to those engaged in the pastoral work of the Church information about new questions and answers in all branches of theology. Each issue contains original articles and, in the early years, was devoted to a particular branch of diverse ecclesial subjects – dogmatic theology, moral theology, exegesis, pastoral theology, canon law, spirituality, Church history, liturgy, ecumenism – which was then studied afresh in the corresponding issue number in subsequent years.

tends to absolutize theologically the historical lines of action of canon law."[39] Therefore, Jiménez Urresti introduced a key observation regarding the epistemological difference between the two sciences, as their distinction is based on their different natures: "generic imperatives" for theology and "relativity" for canonical norms. In his opinion, the search for, and the establishment of, the correct application of the principle of canonical relativity will enable the theologian to see more clearly how the generic imperatives of theology are formulated. These formulations will take the form of distinct and concrete canonical laws in keeping with the pastoral demands of differing historical and social circumstances, from a theological point of view.[40]

Jiménez Urresti highlighted this epistemological difference in explaining that theology studies revealed data; its aim is to formulate revealed truth; and it moves on a level appropriate to this truth and defines it with doctrinal judgments. Canon law, on the other hand, receives these theological data in generic form as they concern the basic social structure of the Church, and it particularizes them in its laws. Its end is the good of the body politic of the Church. It moves on the level of the instrumental and positive, adapting its social instruments (laws) to its end and prescribing a social conduct with practical judgments, so that canonical truth consists in the fitting of its means to the end intended by the legislator: their efficacy.[41] Theology studies what is the will of Christ, while canon law prescribes how this will of Christ is to be fulfilled in the social-ecclesial field. Canon law studies the will of the Church, which has to be upheld within the will of Christ.[42] Using this

[39] For a summary of the thought of Teodoro I. Jiménez Urresti, see Andrea PONZONE, "Theology and Canon Law: The Epistemological Approach of T. Jiménez Urresti," in *J*, 72 (2012), 577-604.

[40] See Neophytos EDELBY, Teodoro Ignatio JIMÉNEZ URRESTI, and Peter HUIZING, "Preface," in *Concilium*, 8 (1965), 3-5.

[41] See T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la teología a la canónistica*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, 362.

[42] It is interesting to note that Jiménez Urresti's proposal has many similarities to Ladislas Örsy's understanding of the relationship between theology and canon law. Örsy discusses this understanding on a cognitional and epistemological level using Bernard Lonergan's explanation of the cognitional-decisional process. Örsy states that theology is "faith seeking understanding" as it searches for a deeper knowledge of God's mysteries and finds the values for the Christian community; canon law is "faith seeking action," since its goal is to give detailed direction regarding how to live out Christian values in daily life. As faith moves the community to seek insights into the mysteries, so the same faith prompts the community to organize itself and to create norms of action for the reception of God's gifts. His theory is thoroughly explained in ÖRSY, *Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1992. For a comparison between Jiménez Urresti's and Ladislas Örsy's proposals, see Andrea PONZONE, *L'approccio epistemologico alla teologia del diritto canonico nel pensiero di T. Jiménez Urresti e L. Örsy*, Vatican City State, Lateran University, 2012.

difference between the two sciences, Jiménez Urresti described how canon law is in service of the mission of the Church.

> Because of the divine *historical-salvific* mission entrusted to it by Christ, the Church is *charged with* and responsible for carrying out that mission and for establishing the rules necessary for its accomplishment. Using the terminology of deontic logic, it can be said that the Church has a title (faculty) and duty (responsibility) to carry out not only that which is *specifically* – explicitly or implicitly – mandated but also to carry out *those things which are necessary in order to accomplish, and accomplish well, the original mission or mandate*. This is a natural law that applies to any mandate, since *one who receives a mandate* (first level) *receives also a mandate to do whatever becomes necessary* (second level) to fulfill the original mandate. This second-level title/duty is implied by the first, the original one.
>
> The original level confers responsibility for its accomplishment, which is the end to be achieved through the initiative of those who bear this responsibility; the responsibility is that of carrying out the mandate and carrying it out presupposes *devising the precise and concrete means or acts* to reach that end. This obviously applies to all areas of life in which one can speak of mission, mandate, entrusted power….
>
> It is on the second level that we find the *theological justification of canon law*. *Given the original mission*, it is necessary to program, order, organize, and coordinate, and unify the actions of all, of the entire Church, *to accomplish the original mandate or mission*, which is *the fundamental* or *original norm*. This title/duty requires first of all discerning and ordering the norms required [for the fulfillment of the original mandate]; and the set of those legally ordered rules constitutes the *canonical system*.[43]

Subsequently, in analyzing and commenting on Jiménez Urresti's texts, Manuel Jesús Arroba Conde coined the term "*norma missionis*." Stressing the importance of continuing along the same epistemological path of separating the two sciences of theology and canon law, a reexamination of canon law from the perspective of mission as its necessary foundation was essential.

> Mission determines the institutions of the Church, which is structured in terms of bringing about the Kingdom in this world. The Church's ways of presence are inseparable from its ultimate goal: presenting the event of salvation of which it is the bearer. The Church's juridic reality is present from the beginning (pre- and post-paschal mandate) as a "*norma missionis*," and as such it must be understood as being what the apostles and the Holy Spirit considered fitting. "*Norma missionis*" translates into a twofold reality: "*norma fidei*" (the announcement of the possibility of participating in the victory of Christ by accepting his Word in faith) and "*norma communionis*"

[43] Jiménez Urresti, *De la teología*, 253-254 (my translation).

(actual participation in death and resurrection through Baptism, regaining union with God in communion with brothers and sisters who share the same faith). "*Norma missionis*," in its double aspect of "*norma fidei*" and "*norma communionis*," is a reference point for examining the successive "contaminations" that characterize the canonical norms.[44]

After these initial statements, the term "*norma missionis*" was further developed. *Norma missionis* began to differentiate itself internally into "*norma fidei*" and "*norma communionis*." Specifically, the first is concerned about membership in the community of believers in Christ by welcoming the announcement of Salvation, while the other is concerned with living as a saved members of this (not abstract, but missionary) community in accordance with the Master's teaching. Historically, all other ecclesial regulatory norms have developed from these two fundamental normative sources. The *norma fidei* is embodied in the magisterial and dogmatic activity with which the Church deepens and protects the content of the *depositum fidei* entrusted to it by the divine Master. The *norma communionis* is the matrix of the whole structural normativity of the Church. The ecclesial canonical order refers to the *norma communionis* as its own source, as its purpose is to guard this same *depositum* from the inconsistencies and weaknesses of human life in history. The only fundamental and original norm (the *norma missionis*) thus activates the necessary and constant interrelation of the subsequent *norma fidei* and *norma communionis* which, although in formal terms are technically autonomous, are nevertheless not independent, because they maintain deep substantive and specific ties to the *norma missionis*.[45]

After a few years, *norma missionis* became a key concept also in existential and institutional experiences linked to the Christian life, as were the two Synods of Bishops on the family (2014, 2015).[46] The thirteenth Interdisciplinary Canonical Day at the Pontifical Lateran University, the theme of

[44] Manuel Jesús ARROBA CONDE, "La Iglesia como presencia," in *Vida Religiosa*, 86 (1999), 186-187, my translation.

[45] See Paolo GHERRI, *Teologia del diritto canonico. Lezioni introduttive*, Vatican City, Lateran University, 2020, 151-152.

[46] In these synods, Arroba Conde's proposal of a faster and closer-to-the-people marriage nullity process was accepted by Pope Francis and the synodal Fathers and later became what we today know as the "Briefer Process," promulgated by Pope Francis in the two motu proprios (*Mitis Iudex Dominus Iesus* for the Code of Canon Law and *Mitis and Misericors Iesus* for the Code of the Canons of the Eastern Churches) for the reform of the marriage nullity process. For Arroba Conde's proposal, see SYNODUS EPISCOPORUM, III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA, *Relatio – Circulus Italicus C*, in Antonio SPADARO (ed.), *La famiglia è il futuro. Tutti i documenti del Sinodo straordinario 2014*, Milan, Ancora, 2014, 230.

which was "Canon Law and Pastoral Ministry: *Norma missionis*," recognized the term *norma missionis* as representing a new epistemological horizon for understanding canon law.[47]

3 — *From "Mission" to "*Norma Missionis*"*

Norma missionis makes possible a rethinking of canon law in the light of the mission of the Church. Mission becomes the normative nucleus, formulated and understood as a "mandate": that of going throughout the world, proclaiming the Gospel and making disciples, baptizing them, and teaching them to act in accord with what they have learned (*Apostolicam actuositatem* 5). Therefore, the center of the Church's order is not the authority of the law but the Christian faithful. Canon law is not a compilation of juridical provisions but a tool for regulating relationships between the people of God in the light of the Gospel and Jesus's mandate to the disciples. All the Church's laws become an instrument for this evangelizing mission, which involves every one of the people of God and the whole ecclesial community.[48]

Mission, as the Church's normative nucleus, gives meaning to the existence of the Church as a testimony to the salvation that plays out in this world. In the service of mission, a normative arose and developed to assist God's people in (1) being faithful to the essential contents of the announcement of salvation, (2) consolidating as a community, and (3) responding to challenges that, over time, the fulfillment of the mission itself would pose.[49]

The missionary mandate goes back not only to the experience of the first disciples during Jesus's life, but also to the experience of Pentecost, which led to the reunification of Jesus's disciples and a courageous rereading of the pre-Easter stage. The disciples understood this reunification and revisiting as the work of the Spirit of the Risen Christ. By affirming the role of the Spirit in the creation of the Church and its understanding of its mission, the Second Vatican Council (*LG* 4-5) encouraged us to discover the role of discernment performed by the apostles in subsequent decisions of a normative nature – as

[47] The proceedings of the 2018 Giornata Canonistica Interdisciplinare [Interdisciplinary Canonical Day] of the Pontifical Lateran University can be found in Paolo GHERRI (ed.), *Diritto canonico e pastorale: la norma missionis. Atti della Giornata canonistica interdisciplinare*, Vatican City, Lateran University, 2020.

[48] Paolo GHERRI, "Identità ecclesiale e *Norma missionis*," in *Ap*, 91 (2018), 522.

[49] See Manuel Jesús ARROBA CONDE, "Basi ecclesiologiche e limiti intrinseci di una rinnovata produzione normativa locale," in *FC*, 10 (2007), 157.

at the "council of Jerusalem" (Acts 15:23-29), which was convened to deal with the new realities of the emerging Church.[50]

After the organization of Jesus's disciples into *ecclesia* (assembly, congregation), it was recognized that, in order to fulfill the mandate of its Founder, it would be necessary to formulate certain laws. These legal provisions were called "canons" (from the Greek *kanon* = measure), to distinguish them from laws regulating civil society, called *nomoi*. The reason for this was that the canons are not a self-contained and self-referential set of laws but rather a system of norms and rules to help organize the community of the faithful of Jesus Christ, as all members of this community share the same baptism. The canons also serve to emphasize God's call, received by each individual in a personal way, to participate in the Church's life and mission.[51] Therefore, the Church's charismatic essence – as mystery, sacrament, and communion (*LG* 8) – and its institutional nature are both inseparable and present in the world and go beyond the vocation of the individual, as long as the ecclesial legal principles and juridical structures have as a measure of validity (1) consistency with the Gospel, (2) suitability to promote communion and mission, and (3) efficacy in relation to the needs of people, community, and society.[52]

Thus, *norma missionis*, issuing from the Church's charismatic essence and its institutional nature, can be used to interpret and evaluate all canonical principles. Adhering to the internal logic of canonical reasoning (which is fallible, as is everything that is human, social, and intra-historical) – can guide us in (1) recognizing that every structure and norm does not actually have a salvific or sacramental character (i.e., not every canon is at the service of mission), (2) acknowledging that the mission may not have been accurately translated into canonical norms, and (3) reworking those canons that are recognized as having been ineffective in the course of the Church's history.[53]

Even in canon law, it is necessary to retain the autonomy and method of the law because every legal system must respect basic legal principles such as harmony and just order in the community, even though the limits of positive norms will still be present.[54] At the same time, the canonical system cannot just be a "theology of *faits accomplis*," that is, simply receiving the legislators'

[50] See Arroba Conde, "La Iglesia como presencia," 187.

[51] See Gherri, "Diritto canonico e pastorale," 108-112.

[52] See Paolo Gherri, "L'ordinamento canonico: norme e strutture," in Manuel Jesús Arroba Conde (ed.), *Introduzione al diritto canonico*, Vatican City, Lateran University, 2014, 51-54.

[53] See Paolo Gherri, *Introduzione critica alla teologia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli, 2019, 217-218.

[54] See Arroba Conde, "Basi ecclesiologiche," 158-159.

decisions and having as its only purpose canonically implementing theological "*faits accomplis*" because they are justified as necessary.[55]

The Church's canonical structures cannot be understood without considering the history of humanity – the signs of the times and places – which are an object of discernment in the light of the Spirit and subject to human decision making. We must always seek out the theological explanation for *faits accomplis* without theologizing every canonical act in history.[56]

The concept of mission as the essential foundation of canon law will allow us to restructure the law to help in more effectively building God's kingdom in the world and preaching the Gospel effectively to each person. "The *norma missionis* is a synthesis of the institutional and personal dimensions of canon law, a parameter that is therefore authoritative for evaluating developments and possible malfunctions of positive law."[57] The mission justifies the effort of inculturation that the Church, inspired by the Spirit, has believed necessary to implement in various times and places in order to be faithful to its salvific essence. Faithfulness to the Spirit requires respect for the law. However, more than being an instrument of "order" or "control," canon law and canonical principles need to be "controlled," that is, evaluated continuously from the perspective of the Church's missionary nature. Canon law finds its "natural" place in this perspective, responding to the historical characterization of the Church's salvific mission.[58]

The *norma missionis* is a point of reference for evaluating the subsequent "contaminations" that characterize canonical normativity. The missionary foundation of the law allows us to have a clearer vision of the structures of the Church, making possible a renewal of the norms and their application, which demands the centrality of man as a necessary element for the effectiveness of the canonical system.[59] *Norma missionis* is clarified and distinguished in *norma fidei* and in *norma communionis*.[60]

[55] "If the theologian forgets this lesson, he will run the grave risk, into which some say theology has already fallen, of producing a 'theology of *faits accomplis*'; that is, simply to treat particular historical canonical acts as though they belonged to the category of theology without stripping them first of their skin of canonical particularization to get at the theological kernel they enclose. If he falls into this trap, the theologian will strangle canon law with the absolute tie of theological truth which he attributes to the surface of canon law." Jiménez Urresti, *De la teología*, 367, my translation.

[56] See Arroba Conde, "Basi ecclesiologiche," 159.

[57] Gherri, *Teologia del diritto canonico*, 123-125.

[58] See Arroba Conde, "La Iglesia como presencia," 186-187.

[59] See Arroba Conde, "Basi ecclesiologiche," 159-160; Gherri, "Diritto canonico e pastorale," 117-120.

[60] See note 36.

3.1 — *Norma Fidei*

Norma fidei is related to the concept of "divine law," a concept often considered to be law that the Church is not allowed to change because it consists of permanent and immutable beliefs that originate from the Church's Tradition. However, theologians have not yet offered a univocal definition of it.[61] The role of *norma fidei* is to discover the contents of divine law and formulate them in canonical norms, keeping in mind that *jus divinum* is affected by both the Church's mission and human/historical evolution.

> Canon law can be changed in response to the changes of history or the changed criteria of the legislator, according to the specifics of the decision, even though the canonical law rests upon a dogmatic definition. On the other hand, laws are an important factor in the configuration of history, though not the unique factor; thus, if laws influence history, *a fortiori* history influences laws. Therefore, a dogmatic definition about canonical laws does not paralyze history and does not definitively condition the future, either of the world, or of the Church, or of the law that rests upon this definition. A definition does not change a mutable law into an immutable one; the definition does make the law a prophecy. The indefectibility of a law does not mean that it cannot or will not change but only that its content is evangelically and ecclesially valid or proportioned, as long as the historical factors that produced this specific historization of the law do not advise a change in the law. For example, a new law can rest upon a new dogmatic definition.[62]

Norma fidei helps in finding what is vital and in using the organizational elements within each positive norm to distinguish between what can be considered immutable and permanent from what can be changed (and changed again) in response to changes in history or the revised criteria of the legislator.[63]

3.2 — *Norma Communionis*

The term "*norma communionis*" integrates *communio* and *missio* into one comprehensive principle by offering an interpretation of communion in the light of mission. *Norma communionis* focuses on the communion aspect of the Church, still recognizing the Church's essential missionary nature.

[61] See Carl J. Peter, "Dimensions of Jus Divinum in Roman Catholic Theology," in *Theological Studies*, 34 (1973), 227-250.

[62] Jiménez Urresti, *De la teología*, 356 (my translation).

[63] See Gherri, "Identità ecclesiale," 529-531.

Pope Francis has indicated that synodality is the best way to express communion in the Church. [64] In addition to the Synod of Bishops which, in a synodal Church, "is only the most evident manifestation of a dynamism of communion which inspires all ecclesial decisions," Pope Francis clarifies that the exercise of synodality must be implemented at all levels of the Church: the local, the supra-diocesan, and the universal.[65]

The first level is the local one. Synodality must be implemented in the particular Churches through "organs of communion" – the diocesan synod, the presbyteral council, the college of consultors, chapters of canons and the pastoral council – as long as they remain connected to the "base" and "start from people and their daily problems."[66] The second level is the supra-diocesan one. Synodality must exist in ecclesiastical provinces and ecclesiastical regions, particular councils, and conferences of bishops. Pope Francis asks, "how better to bring about, through these bodies, intermediary instances of collegiality;" and, quoting himself in *EG* 16, reminds that "it is not advisable for the Pope to take the place of local Bishops in the discernment of every issue which arises in their territory." Because of that, Pope Francis wants to promote "a sound decentralization."[67]

Finally, the last level is the universal one. The Synod of Bishops, representing the Catholic bishops, becomes "an expression of episcopal collegiality within an entirely synodal Church." Pope Francis explains that this universal level manifests the *collegialitas affectiva*, which needs to become "effective," when the bishops join among themselves and with the Pope "in solicitude for the People God."[68] Therefore, the term "*norma communionis*" is understood to mean "synodality in the ecclesial mission," that is, the co-responsibility of all faithful in the historical-salvific mission of the Church. "Synodality is the specific *modus vivendi et operandi* of the Church, the People of God, which reveals and gives substance to her being as communion when all her members journey together, gather in assembly and take an active part in her evangelizing mission.... The concept of synodality

64 Francis, *Address in Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops*, 17 October 2015, in *AAS*, 107 (2015), 1138-1144; English translation in http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papafrancesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

65 Ibid.

66 Ibid.

67 Ibid.

68 Ibid.

refers to the involvement and participation of the whole People of God in the life and mission of the Church."[69]

Synodality is not just a methodological choice, but the mode of being of a Church which wants to go out in mission. "Synodality is the method by which the Church can address ancient and new challenges, gathering and bringing into dialogue the gifts of all her members, starting with the young."[70] Synodality is also a constitutive and constituent element of the Church. "The essence of synodality itself dictates that in order to journey together, the people of God must come together to identify and commit to practices, structures, and methodologies which allow for mutual listening, discernment, and decision-making."[71]

In light of *norma communionis*, synodality is seen as "the most appropriate interpretive framework for understanding the hierarchical ministry itself."[72] "In this Church, as in an inverted pyramid, the top is located beneath the base.… A synodal Church is a Church which listens, which realizes that listening 'is more than simply hearing.' It is a mutual listening in which everyone has something to learn. The faithful people, the college of bishops, the Bishop of Rome: all listening to each other, and all listening to the Holy Spirit, the 'Spirit of truth' (Jn 14:17), in order to know what [the Spirit] 'says to the Churches'." [73]

Pope Francis states that "synodality in Church governance is one of the great themes where canon law can also fulfill an educational function, facilitating in the Christian people the growth of a feeling and of a culture that responds to conciliar teaching."[74] Therefore, *norma communionis* should be an instrument that helps the ecclesial government pursue its evangelical mission in new ways, as that mission is at the core of the Church's laws. Canon law can show the power of justice in human relationships. It is for this reason that the exercise of power in the Church must always be synodal.[75]

[69] International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, 2 March 2018, 6-7, at http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html

[70] Synod of Bishops, *Final Document of the Synod of Bishops on Young People, Faith and Vocational Discernment*, 21 October 2018, 144, at https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/10/27/0789/01722.html

[71] Amanda Oshaim, "Stepping toward a Synodal Church," in *Theological Studies*, 80 (2019), 391.

[72] Francis, "*Synodal Address*."

[73] Ibid.

[74] Ibid.

[75] For a thorough canonical analysis of synodality see John A. Renken, "Synodality: A Constitutive Element of the Church. Reflections on Pope Francis and Synodality," in *Studia Canonica* 52 (2018), 5-44.

Conclusion

If the Church is "missionary by her very nature" (*Ad gentes* 2), this means that the mission precedes the Church or, more precisely, mission is first of all God's: God inside out in the world through the Spirit; God in Jesus teaching, healing, including suffering. Mission calls the Church into being to serve God's purposes in the world. "The church does not have a mission, but the mission has a church."[76] Therefore, the laws of the Church also need to reflect the fact that it is mission that needs to be first and not the Church. "We need structure in the church, for it is a human institution, and all institutions need to be ordered. But if the mission has a church, then it is the mission that has ministry, not vice versa. Ministry would exist for the mission and not for itself."[77]

Canon law is indeed a ministry of the Church,[78] and so in this area too, ministry must exist for the mission. Working toward this goal is the responsibility of all who contribute to the legal life of the Church. Legislators, administrators, judges and tribunal personnel, advocates, and academic lawyers must work toward this. The vocation of canon lawyers is an ecclesial one, and the living out of the vocation requires certain essential qualities: awareness of the importance of the work to be done, respect for the freedom of the Spirit, knowledge of the faith, expertise in the field of law, a sense of the strengths and weaknesses of the community for which the law is intended, the ability to arbitrate when law and life meet, and creative foresight.[79]

Revisioning canon law by placing the theme of mission at its core is not an optional course of action but a necessary shift of paradigm to fulfill the mandate of Christ.[80] Stephen Bevans asserts that "ecclesiology, in particular,

[76] BEVANS and SCHROEDER, *Prophetic Dialogue*, 15-16.

[77] Ibid., 16.

[78] "Canon Law is a ministry performed within the church and on behalf of those who are the church. It is practiced by those who have been prepared for this ministry, who have learned not only the canonical rules but the canonical profession. The practice of the profession involves both a knowledge of the canons and an understanding of what they mean to the life of the community. This includes the sensitivity and skill to explain, adapt, and apply rules fairly for the benefit of God's people." James A. CORIDEN, *Canon Law as Ministry. Freedom and Good Order for the Church*, New York, Paulist, 2000, 3.

[79] For a thorough explanation of the ecclesial vocation of canon lawyers, see Ladislas ÖRSY, *Receiving the Council. Theological and Canonical Insights and Debates*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2009, 143-151.

[80] Bevans states that a closer reading of the Vatican II Council and its documents reveals that mission was very much at its heart, so the theme of mission at the Council needs to be revisited. See Stephen B. BEVANS, "Revisiting Mission at Vatican II: Theology and Practice for Today's Missionary Church," in *Theological Studies*, 74 (2013), 261-283.

needs to be conceived as a consistent missionary ecclesiology in order to give a theological foundation to today's missionary church…. Work still needs to be done, however, in connecting ecclesiology even more closely with mission."[81]

We believe that with the perspective of "*norma missionis*" we can connect canon law with mission by indicating an approach to canon law firmly anchored in its essential purpose of supporting pastoral action: a method capable of performing both a hermeneutic function with regard to *ius conditum* (established law), and a heuristic function with regard to *ius condendum* (law that needs to be established) whenever the pastoral ministry highlights new needs.[82]

The Church's structures should serve the mission of the Church. We should not be afraid of making changes in the law when they are needed and realize and fulfilling Pope Francis' "missionary option."[83] In making these changes, the approach of *norma missionis* – because of the intrinsic bond it forms between the proclamation of the Gospel and its concrete livability – can play an authentic epistemological role in directing the relationship between theology and canon law. Specifically, *norma missionis* can be of help in distinguishing what should be ascribed to "canonical relativity" from what, on the other hand, belongs to "theological absoluteness."[84]

In conclusion, again in the words of Pope Francis, "There are ecclesial structures which can hamper efforts at evangelization, yet even good structures are helpful only when there is a life constantly driving, sustaining, and assessing them" (*Evangelii gaudium* 26). In the ministry of canon law, *norma missionis* provides an organic impetus for that life.

81 Ibid., 275.

82 See GHERRI, *Introduzione critica*, 124.

83 "I dream of a 'missionary option,' that is, a missionary impulse capable of transforming everything, so that the Church's customs, ways of doing things, times and schedules, language and structures can be suitably channeled for the evangelization of today's world rather than for her self-preservation. The renewal of structures demanded by pastoral conversion can only be understood in this light: as part of an effort to make them more mission-oriented, to make ordinary pastoral activity on every level more inclusive and open, to inspire in pastoral workers a constant desire to go forth and in this way to elicit a positive response from all those whom Jesus summons to friendship with himself" (*Evangelii gaudium* 27).

84 See note 40. Pope Francis points out: "In her ongoing discernment, the Church can also come to see that certain customs not directly connected to the heart of the Gospel, even some which have deep historical roots, are no longer properly understood and appreciated. Some of these customs may be beautiful, but they no longer serve as means of communicating the Gospel. We should not be afraid to re-examine them. At the same time, the Church has rules or precepts which may have been quite effective in their time but no longer have the same usefulness for directing and shaping people's lives" (*Evangelii gaudium* 43).

Studia canonica 56 | 2022, 167-204
doi: 10.2143/STC.56.1.3290858

LES VICTIMES D'ABUS SEXUELS ET LA PRESCRIPTION CANONIQUE :

UNE QUÊTE DE JUSTICE AU-DELÀ DE LA LIMITE DU TEMPS ? *

VALÈRE NKOUAYA MBANDJI, S.J.

RÉSUMÉ — Prenant en compte les études les plus récentes sur le sujet de la prescription criminelle dans le droit canonique actuel, l'auteur réfléchit sur l'impact du passage du temps dans le vécu du drame des abus sexuels. Il s'inspire des témoignages des victimes et des survivants d'abus sexuels perpétrés par les « membres de l'Église » pour poser la question de l'opportunité de la prescription criminelle dans des cas d'abus sexuels perpétrés sur des personnes mineures et de celles équiparées à des mineurs par la loi canonique.

SUMMARY — Taking into account the most recent studies on the subject of criminal prescription in current canon law, the author reflects on the impact of the passage of time in the experience of sexual abuse. He draws on the testimonies of victims and survivors of sexual abuse perpetrated by "members of the Church" to raise the question of the appropriateness of criminal prescription in cases of sexual abuse perpetrated on minors and those equated with minors in canon law.

Introduction

La quête de justice des victimes ou survivants d'abus sexuels perpétrés par des clercs, des membres des instituts de vie consacrée et de sociétés de

* Ce texte est basé sur la présentation faite le 1er mai 2021 dans le cadre de la conférence internationale virtuelle organisée par le Centre de protection des mineurs et des personnes vulnérables de l'Université Saint-Paul d'Ottawa, sur le thème « L'Église déchirée » et tenue du 28 avril au 1er mai 2021.

vie apostolique, ou par n'importe quel fidèle qui jouit d'une dignité ou accomplit un office ou une fonction dans l'Église[1], peut se heurter à la barrière du temps rendue manifeste par l'institution de la prescription. La question de l'opportunité de cette dernière continue à faire l'objet d'écrits et de débats aussi bien en milieu ecclésiastique[2] que civil[3]. Même après la publication le 1er juin 2021 de la version révisée du livre VI[4], cette institution demeure controversée et on peut légitimement affirmer que la réflexion sur son opportunité n'est pas close surtout pour ce qui concerne des crimes canoniques graves touchant aux personnes mineures. La question cruciale est celle de savoir si l'Église qui se dit « experte en humanité »[5] peut rester de marbre face à la manifestation, même tardive, de la souffrance et du traumatisme des victimes d'abus sexuels perpétrés par ses membres. En d'autres termes, l'Église doit-elle refuser d'écouter les victimes de ces actes ignobles et de leur rendre justice pour la simple raison que les accusations portées arrivent tardivement par rapport au temps imparti pour « ester en justice » ou saisir le juge ecclésiastique qui, de surcroît,

[1] Voir *CIC*/83 canon 1398 § 2 (nouveau) : « Le membre d'un institut de vie consacrée ou d'une société de vie apostolique, et n'importe quel fidèle qui jouit d'une dignité ou accomplit un office ou une fonction dans l'Église, s'il commet le délit dont il est question au § 1, ou au can. 1395, § 3, sera puni selon le can. 1336, §§ 2-4, avec l'ajout d'autres peines suivant la gravité du délit ».

[2] Voir R.M. Rieger, *Verjährung im kanonischen Recht. Studien zum Telos eines Rechtsinstituts*, Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abtelung, 98, Sankt Ottilien, EOS, 2021 ; V. Nkouaya Mbandji, « The Unresolved Question of Canonical Prescription in the Cases of Sexual Abuse », dans *SCL*, 15 (2020), 73-116 ; B.T. Austin, « Prescription of Criminal Action in the Ius Vigens: Theory and Disputed Questions », dans S*tC*, 54 (2020), 343-386 ; V. Nkouaya Mbandji, *La prescription canonique des délits sexuels sur des personnes mineures*, Paris, Éditions Artège Lethielleux, 2018.

[3] Voir J.L. Souveton, « L'Église catholique ne sait toujours pas écouter les victimes », dans Collectif, *Des victimes de prêtres témoignent*, Paris, TempsPrésent, 2021 ; F. Levesque, F. Tremblay et C. Lepage, « Lorsque le temps est l'ennemi de la justice : Les fondements et les origines de la prescription extinctive des droits personnels », dans *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, 46 (2016), 575-608 ; F. Levesque, « Renouveau doctrinal du droit de la prescription », dans *Les Cahiers du droit*, 52 (2011), 315-335.

[4] Voir François, constitution apostolique *Pascite gregem Dei*, 23 mai 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html. Signée le 23 mai 2021 et entrée en vigueur le 8 Décembre 2021, cette constitution traite de la prescription de l'action criminelle et de celle pénale aux canons 1362 et 1363. Le canon 1362 § 2 traite de la suspension de l'action criminelle.

[5] Voir Paul VI, Discours au siège de l'Organisation des Nations Unies, 4 octobre 1965, dans *AAS*, 57 (1965), 877-885, traduction française dans *DC*, 1457 (1965), 1732, n° 1.

recherche la justice et l'équité[6] ? C'est là toute la problématique de la prescription criminelle dans le droit canonique actuel que cet article veut revisiter en prenant en compte les études les plus récentes sur la question. Cerner la notion juridique du temps nous permettra d'entrevoir son impact sur les victimes et de soulever la question du « τέλος, » (*télos*) de l'institution juridique de la prescription[7]. L'évaluation des arguments favorables et défavorables à cette dernière nous permettra de mieux répondre à la question de son opportunité dans des cas d'abus sexuels sur des personnes mineures et de celles équiparées.

1 — *La notion juridique du temps et ses effets sur les victimes/survivants*

La clarification de la notion du temps et de sa gestion par l'instrument juridique de la prescription peut permettre de mieux appréhender la conception, la réglementation du temps et ses effets dans le système canonique, plus précisément en ce qui touche aux délits sexuels perpétrés sur des personnes mineures. Cette conception et réglementation du temps épouse-t-elle celle des victimes des délits sexuels désormais classés par le législateur pénal canonique parmi les délits « contre la vie, la dignité et la liberté de la personne »[8] ?

[6] Sur la notion d'équité en droit canonique, voir PAUL VI, Allocution à la Rote romaine sur l'équité canonique, 8 février 1973, dans *AAS*, 65 (1973), 95-103, traduction française dans J. THORN (dir.), *Le pape s'adresse à la Rote : allocutions annuelles de Pie XII à Jean-Paul II, 1939-1994*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1994, 126 (= THORN, *Le pape s'adresse à la Rote*); J. BETENGNE, « Équité canonique et *salus animarum* », dans *StC*, 39 (2005), 203-220.

[7] Voir RIEGER, *Verjährung im kanonischen Recht*, 1-10.

[8] En effet, les abus sexuels (c. 1395) étaient traités parmi les délits « contre les obligations spéciales ». Le nouveau livre VI au canon 1398 classe désormais ces actes parmi les délits « contre la vie, la dignité et la liberté de la personne ». Pour Mgr Filippo, président du Conseil pontifical pour les textes législatifs, c'est là un choix qui affirme « la gravité de ce crime et l'attention à réserver aux victimes ». Voir A. KURIAN-MONTABONE, « Réforme du Droit canon : l'Église plus sévère pour sanctionner les abus », 1 Juin 2021, https://fr.zenit.org/2021/06/01/droit-canon-leglise-plus-severe-pour-sanctionner-lesabus/?utm_medium=e-mail&utm_campaign=1er%20juin%202021%20-%20Rforme%20du%20code%20pnal%20de%20lEglise%201622576686%20ZNP&utm_content=1er%20juin%202021%20-%20Rforme%20du%20code%20pnal%20de%20lEglise%201622576686%20ZNP+CID_ac8c497941274188a951e4d6f7c02c84&utm_source=Editions&utm_term=Rforme%20du%20Droit%20canon%20%20lEglise%20plus%20svre%20pour%20sanctionner%20les%20abus.

1.1 — La notion juridique du temps

Les sciences philosophiques, théologiques[9], juridiques[10], sociologiques et bien d'autres ont cherché, chacune pour son compte, à définir la notion du temps et ses implications. C'est un truisme d'affirmer que le temps est inhérent au monde et est apparu dès sa création par la succession des jours et des nuits si on s'en tient au récit biblique de la genèse. Ce temps linéaire de la nature diffère du temps juridique[11]. En effet, « si le temps constitue l'entité représentative du changement continuel de l'univers, il a pour le juriste une valeur essentielle, car le phénomène juridique se situe forcément dans le temps »[12]. C'est dire avec Bergel que toute norme juridique est une tentative de stabilisation des rapports sociaux en perpétuel devenir et tout ordre juridique est un défi du temps, un effort de conservation de l'état social qu'il établit. Le droit enregistre, situe les évènements dans le temps, – conçu comme un milieu indéfini et homogène dans lequel se déroulent les évènements -, leur moment et la durée de leur réalisation. Le temps légal s'établit par rapport au fuseau horaire, par les unités de mesure du temps, le calendrier[13].

Dans tout rapport juridique, le temps joue un rôle fondamental, car il fait naître des droits et en éteint d'autres[14]. Le système juridique dispose d'instruments techniques constants de gestion du temps telles la prescription acquisitive ou extinctive des droits[15], la péremption ou l'extinction des

9 Voir J. Simonne, *Héraclite : les fragments suivi de Héraclite d'Éphèse ou le flamboiement de l'obscur*, Paris, Arfuyen, 2003, 11, fragment 12 : « Pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves, autres sont les circonstances et toujours différentes les eaux où ils s'immergent » ; M. Dixsaut, « Le temps qui s'avance et l'instant du changement (Timée, 37 C-39 E, Parménide, 140 E-141 E, 151 E-155 E) », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 101 (2003), 236-264 ; Saint Augustin, *Confessions*, Paris, G. Crès, 1923, 367, livre onzième, chap. XXII.

10 Voir F. Ost, *Le temps du droit*, Bruxelles, Éd. Odile Jacob, 1999.

11 Voir C. Jauffret-Spinosi (dir.), *Le temps et le droit*, Montréal, Chaire Jean-Louis Baudouin en droit civil, 2007, 31-33.

12 J.L. Bergel, « Le temps et le droit : conférence inaugurale », dans P.-A. Coté et J. Frémont (dir.), *Le temps et le droit. Acte du 4e Congrès international de l'Association internationale de méthodologie juridique*, Cowansville, Les Éditions Yvon Blais Inc., 1997, 2.

13 Voir ibid., « Le temps et le droit », 2-3.

14 Voir M-F. Callu, « Le temps et le droit », dans *Ethique et Santé*, 7 (2010), 214 ; Association Henri Capitant (dir.), *Le temps et le droit*, Paris, Dalloz, 2014, 1-3.

15 Pour les origines et l'évolution de la prescription en droit grec antique, en droit romain, dans l'ancien droit français, dans le code civil du bas Canada et dans le code civil du Québec (1994), voir Levesque, « Lorsque le temps est l'ennemi de la justice », 590-597. Le temps de la prescription classiquement envisagé sous l'angle de la durée de son délai est apparenté au « *chronos* », ce temps programmé et mathématique. Deux pôles sont indispensables pour le calcul de cet espace de temps : le point de départ – que Klein assimile au *kairos* – et le point d'arrivée. Voir J. Klein, *Le point de départ de la prescription*, Paris, Economica, 2013, 2.

actions en justice, ainsi que la rétroactivité par laquelle on reporte dans le passé l'existence et les conséquences d'une situation nouvelle[16]. Il faut bien se rendre à l'évidence que tout système juridique peut utiliser ces techniques ou mécanismes « pour accélérer ou ralentir la vie juridique selon les besoins et les aspirations des intéressés, les nécessités sociales, morales et pratiques de la société, les exigences de continuité ou de rupture des situations en cours, la volonté de protéger des intérêts déterminés, des situations établies, des personnes déterminées, ou des droits acquis »[17]. Par suite, l'homme peut mieux organiser son existence et les relations juridiques dans le temps. Ces moyens permettent en quelque sorte aux êtres humains de dominer les effets du temps sur les situations juridiques en les prévoyant ou en les palliant. Il domine ainsi le temps qui constitue, selon les cas, une cause d'apaisement ou de perturbations et instaure une sécurité juridique[18].

1.2 — L'institution de la prescription

Plusieurs systèmes juridiques du monde[19] se servent de l'institution juridique de la prescription. Le terme « prescription » fait partie des principes de droit depuis des temps immémoriaux. Les premières traces de la théorie

[16] Voir Bergel, « Le temps et le droit », 11.

[17] Ibid., 12.

[18] Voir F. Tulkens, « Accélération du temps et sécurité juridique : poison et contre-poison ? », dans P. Gérard et al., *L'accélération du temps juridique*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2000, 471 ; 483-486. Dans une perspective théologique-éthique, Rieger, parlant de la sécurité juridique, fait remarquer que l'exemple du « pouvoir de dérogation » de la CDF selon l'art. 7 §1 du m.p. *SST*/2010 a montré que le législateur ecclésiastique prend parfois des décisions de valeur différentes dans le cadre des systèmes juridiques étatiques. Il affirme qu'en droit canonique par exemple, la justice a un poids plus important que la sécurité juridique en ce qui concerne la question de la prescription. Alors que dans la démocratie moderne, le système juridique est orienté vers un idéal abstrait d'égalité et de justice afin de protéger les justiciables de l'arbitraire de l'État ; pour le droit pénal canonique, il est plus question de la justice dans les cas individuels en vue du *salus animarum*, en tant que but transcendantal supramondain. Voir Rieger, *Verjährung im kanonischen Recht*, 291. À partir du 5 juin 2022, on parlera désormais de *Dicastère pour la Doctrine de la Foi* (et non plus de CDF) en vertu de la nouvelle constitution apostolique *Praedicate evangelium* du 19 mars 2022 réformant la Curie romaine. Dans notre analyse, nous continuerons à utiliser le sigle CDF pour la simple raison que la CDF est encore compétente au moment où nous achevons la rédaction de cet article.

[19] Voir J. Fathally et N. Mariani (dir.), *Les systèmes juridiques dans le monde*, 2e éd., L. Perret et A.-F. Bisson (dir.), Montréal, Wilson & Lafleur, 2008, 7. Cet ouvrage énumère cinq catégories ou systèmes juridiques : le droit civil, la *common law*, le droit coutumier, le droit musulman, le droit mixte.

de la prescription sont d'origine romaine[20]. Le vocable « prescription » est la traduction littérale du mot latin « praescriptio » qui signifie un précepte, une limitation, une exception juridique, et enfin une objection préalable[21]. La « prae-scriptio » (*praescribere* : écrire en tête)[22] désigne « toute clause écrite en tête de la formule prétorienne pour préciser l'une ou l'autre particularité de la demande ou de la défense »[23]. Due probablement à l'influence hellénique, « la fin de non-recevoir »[24] pour des motifs de tardiveté devint le sens nouveau et l'application la plus importante de la « prae-scriptio ». Cette dernière n'était en droit romain qu'une « exception opposée à une action tardive et ne préjugeait en rien du fond de la demande » [25]. Il est généralement attribué aux Romains le mérite d'avoir eu l'idée selon laquelle le droit ne peut méconnaître les effets de l'écoulement du temps. Le droit germanique, le droit canonique, les ordonnances et les coutumes postérieures n'ont fait qu'amender ou compléter la prescription romaine[26] qui était alors considérée comme une simple condition d'exercice de recours et n'avait qu'une valeur procédurale[27].

La prescription se définit aujourd'hui comme un mode d'extinction d'un droit résultant de l'inaction de son titulaire pendant un certain laps de temps. C'est précisément un moyen d'acquérir ou de se libérer par un certain laps de temps, et sous les conditions déterminées par la loi. C'est enfin plus particulièrement en matière répressive, un droit accordé par la loi à l'auteur d'une infraction, de ne plus être poursuivi ou, s'il a été déjà poursuivi et condamné, de ne plus subir sa peine, après l'écoulement d'un certain laps de temps, déterminé par la loi, depuis la perpétration de l'infraction ou depuis le jugement[28].

20 Voir A. LE ROUX DE BRETAGNE, *Nouveau traité de la prescription en matière civile*, t. 1, Paris, Durand et Pedone-Lauriel, 1869, 1.

21 Voir F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1966, 1225. Rieger procédant à une analyse rétrochronologique des débuts du peuple d'Israël à la prescription des délits réservés de 2010. Voir RIEGER, *Verjährung im kanonischen Recht*, 11-174.

22 Voir G. CORNU et ASSOCIATION HENRI CAPITANT (dir.), *Vocabulaire juridique*, 10e éd. Paris, PUF, 2014, 792.

23 GAIUS, *Institutes*, 4, 132, texte en français et en latin établi et traduit par J. REINACH, Paris, Belles lettres, 1950. Voir aussi M. MARCHANDISE, *La prescription : principes généraux et prescription libératoire*, Bruxelles, Bruylant, 2014, 21.

24 Voir G. CORNIL, *Droit romain : aperçu historique sommaire ad usum cupidae legum Iuventutis*, Bruxelles, Imprimerie médicale et scientifique, 1921, 487.

25 MARCHANDISE, *La prescription*, 31.

26 Voir ibid., 21.

27 Voir C. GERVAIS, *La prescription*, Cowansville, Québec, Éditions Y. Blais, 2009, 1.

28 Voir J.M. KATUALA KABA-KASHALA, *De la prescription en matière civile : notes de lectures*, Kinshasa, Éditions Batena Ntambua, 1996, 1. Voir aussi pour la distinction entre la prescription civile et pénale, K. NEGRA, *La prescription de l'action publique*, Tunis, Faculté de Droit et des Sciences Politiques et Économiques de Tunis, 1976, 5 ; J. DANET, « La

À l'instar de plusieurs systèmes juridiques du monde, le législateur canonique se sert de l'institution juridique de la prescription.[29] Aussi bien le code de 1917 que celui de 1983 prévoient les délais de prescription[30], y compris en matière criminelle.

1.3 — Le temps de prescription criminelle et pénale en droit canonique

C'est à partir de la Congrégation pour les Évêques et les Réguliers de 1889 que la prescription de l'action criminelle fit son entrée dans le domaine du droit canonique[31]. Qu'en est-il de la prescription des actions criminelles dans le *CIC*/17 ? Il sied de se référer au canon 1703 qui traite de la prescription de l'action criminelle entendue comme laps de temps pendant lequel les poursuites doivent être engagées contre le délinquant. En dehors des délits réservés à la Sacrée Congrégation du Saint-Office, le temps utile pour engager l'action criminelle était de trois ans à l'exception de : l'action d'injures qui était périmée par un an (c. 1703, 1°), de l' « action contre les délits qualifiés, relatifs au sixième ou au septième commandement de Dieu, qui est prescrit par cinq ans » (c. 1703, 2°) et des actions contre la simonie ou

prescription de l'action publique, un enjeu de politique criminelle », dans *Archives de politique criminelle*, 1 (2006), 73.

29 Le droit canonique manifesta au début une certaine hostilité contre le principe même de la prescription. Il voyait en elle une injustice, une spoliation, « le refuge des chicaneurs » (« *iniquorum hominum praesidium* ») alors que les romanistes la qualifiaient de « protection du genre humain » (« *humani generis patrona* ». Voir M. MARCHANDISE, *La prescription : principes généraux et prescription libératoire*, Bruxelles, Bruylant, 2014, 22-23. Voir aussi P. BROWN, « Prescription and Statutes of Limitation »), dans *CLSAP*, 70 (2008), 389-390. Toutefois, même à cette époque lointaine certains magistrats romains résistaient à l'idée d'attribuer à un fait externe (le temps) une efficacité juridique. Voir M. AMELOTTI, *La prescrizione delle azioni in diritto romano*, Milan, Giuffrè, 1958, 2, note 2. L'hostilité du droit canonique à l'endroit du principe de la prescription se manifesta par l'exigence de la bonne foi tout au long de la possession contrairement au droit romain qui ne l'exigeait qu'au début de la possession. De même, le droit canonique ressuscita de longs délais du droit byzantin – la prescription de quarante ans contre l'Église, celle de cent ans contre le Saint-Siège, le privilège d'imprescriptibilité etc. Enfin, on rattache au droit canonique l'idée que la prescription est suspendue dans tous les cas où celui contre lequel elle est dirigée se trouve dans l'impossibilité d'agir (« *contra non valentem agere non currit praescriptio* »). Voir J.B. BRISSAUD, *Cours d'histoire générale du droit français public et privé*, Paris, Fontemoing, 1904, 1268-1276 ; CORNIL, *Droit romain*, 487 ; MARCHANDISE, *La prescription*, 23.

30 Pour les sources de la prescription canonique avant le *CIC*/17, on peut se référer : au décret de Gratien (1140) : Cause XVI ; aux décrétales de Grégoire IX ; au IVe concile de Latran (1215) : le canon 41 ; à la déclaration de la Sacrée Congrégation pour les Évêques et les Réguliers de 1889. Voir NKOUAYA MBANDJI, *La prescription canonique des délits sexuels*, 94-102.

31 Voir C. PAPALE, *Il processo penale canonico : commento al Codice di diritto canonico, libro VII, parte IV*, 2 éd., Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2012, 120.

l'homicide qui se prescrivaient par dix ans (c. 1703, 3°)[32]. Le *CIC*/17 n'a pas expliqué ce qu'il entend par l'expression « délits qualifiés » contre le sixième ou le septième commandement. Mais les canonistes les interprétèrent comme des actes criminels qui simultanément impliquaient d'autres crimes contre le sixième ou le septième commandement, tel le viol avec violence ou le vol avec sacrilège dans une église[33].

Pour Eichmann, par contre, les « *delicta qualificata* » contre le sixième ou le septième commandement renvoyaient aux canons 2357, 2359 § 2 et 2354 du livre V (des délits et des peines), titre XIV sur les « délits contre la vie, la liberté, la propriété, la réputation et les bonnes mœurs ». Ainsi le canon 2359 § 2 impose une peine aux clercs des ordres sacrés, aux séculiers ou aux religieux ayant commis un délit contre le sixième commandement avec des mineurs de moins de seize ans, ou pratiqué l'adultère, le viol, la bestialité, la sodomie, l'excitation à la prostitution ou à l'inceste avec ses consanguins ou un allié au premier degré. Le *CIC*/17 les punit de suspension, les déclare infâmes, les prive de tout office ou bénéfice, de toute dignité ou charge qu'ils pourraient avoir, et dans les cas les plus graves les dépose[34].

De même, le canon 2354 § 2 punissait par des pénitences, des censures, la privation d'office, de bénéfice ou de sa dignité, de possible déposition et de dégradation en cas d'homicide, le clerc coupable d'homicide, de rapt d'impubères de n'importe quel sexe, de vente d'une personne en esclavage ou à une autre fin coupable, d'usure, de rapine, de vol qualifié ou non qualifié, d'incendie ou de destruction très importante de biens, par malice, grave mutilation, blessure ou par violence. Si ces délits étaient commis par un laïc, alors la sanction était l'exclusion de plein droit des actes légitimes ecclésiastiques et

32 Voir *CIC*/17 c. 1703: « Firmo praescripto can. 1555, §1 de delictis Sacrae Congregationi S. Offcii reservatis, tempus utile ad actionem criminalem proponendam est triennium, nisi agatur: 1. De actione iniuriarum, quae uno anno perimitur; 2. De actione ob delicta qualificata contra VI et VII divinum praeceptum, quae quinquennio perimitur; 3. De actionibus ob simoniam vel homicidium, contra quae actio criminalis decennio perdurat ».

33 Voir S. Woywod, *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, New York, J.F. Wagner, 1948, 276. Voir aussi Brown, « Prescription », 411 : « The 1917 Code did not explicitly define the offenses that carried a five-year limitation period. Canonists of the era interpreted c. 1703 as referring to offenses against the sixth commandment during the commission of which another crime was committed by the same act; that is for instance, rape involving violence committed against the victim and the sacrilege involved when theft occurs in a church or involves a sacred object ».

34 Voir *CIC*/17 c. 2359 § 2: « Si delictum admiseriut contra sextum decalogi praeceptum cum minoribus infra aetatem sexdecim annorum, vel adulterium, stuprum, bestialitatem, sodomiam, lenocinium, incestum cum consanguinis aut afinibus in primo gradu exercuerint, suspendantur, infames declarentur, quolibet officio, beneficio, dignitate, munere, si quod habeant, priventur, et in casibus gravioribus deponantur ».

de toute charge qu'il pourrait avoir dans l'Église, en plus de l'obligation de réparer les dommages causés (c. 2354 § 1). Bien que le canon 1703 tirait largement sa source du décret de la Sacrée Congrégation pour les Évêques et les Réguliers de 1889, l'expression « *delicta qualificata* » n'y était toutefois pas utilisée. Dès lors, l'opinion de Eichmann, même si retenue, ne serait uniquement applicable qu'aux offenses des canons 2357, 2359 § 2 et 2354[35] dont la prescription est de cinq ans (c. 1703 § 2), alors que la Sacrée Congrégation avait prévu des prescriptions de 20 ans et des délits imprescriptibles.

Bien que la règle générale fût que les crimes se prescrivaient par trois ans selon le canon 1703, les délits qui relevaient de la Sacrée Congrégation du Saint-Office étaient soumis à ses règles et coutumes particulières (c. 1555 § 1). Ainsi, relevaient du Saint-Office le délit de sollicitation dans la confession (cc. 904, 2368), le délit d'hérésie, d'apostasie ou schisme (cc. 2314, 2332), le délit de rejet et rétention des espèces consacrées (c. 2320), le délit d'appartenance à une secte maçonnique ou associations similaires (c. 2335), le délit de violation directe du secret sacramentel (c. 2369, § 1), le délit de simonie pratiquée par des clercs (c. 2371)[36]. En 1962, l'instruction *Crimen sollicitationis* ajouta à la compétence du Saint-Office le délit de pédophilie et de zoophilie commis par un clerc qu'il assimila au *crimen pessimum*[37]. Le *CIC*/17 ne détermina toutefois pas la période de prescription des délits réservés à la Sacrée Congrégation du Saint-Office.[38]

Pour ce qui est de la prescription de l'action pénale qui a pour but d'urger l'exécution de la peine, le canon 2240 disposait : « Pour ce qui concerne la prescription de l'action pénale, on observera les dispositions du can. 1703 »[39]. Autrement dit, pour le codificateur de 1917 les mêmes règles de la prescription

35 Voir E. Eichmann, *Das Prozessrecht des Codex Iuris Canonici*, Verlag Schöningh, 1921, 110. Cité par Woywod, *A Practical Commentary on the Code*, 276. Voir aussi G. Michiels, *De delictis et poenis : commentarius libri V Codicis juris canonici*, vol. 2, Tornaci, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Desclée, 1961, 340-344.

36 Pour les délits d'hérésie et les délits connexes relevant du Saint Office, voir Naz, *Traité de droit canonique*, t. 4, 184. Voir aussi M.T. Owen, Adverse Possession, Prescription and Limitation of Actions. The Canonical "Praescriptio": a Commentary on Canon 1508, thèse de doctorat, Washington, Catholic University of America, 1944, 93. Woywod y inclut aussi l'absolution du complice des péchés d'impureté; Woywod, *A Practical Commentary on the Code*, 275.

37 Suprême Congrégation du Saint Office, Instruction *Crimen sollicitationis*, 16 mars 1962, Cité du Vatican, Typis Polygolottis Vaticanis, 1962, 204-206, nº 73. Cette instruction reprend avec des ajouts l'instruction *Pagella* de juin 1922, produite par la même congrégation du Saint-Office.

38 Voir Brown, « Prescription », 413.

39 Voir *CIC*/17 c. 2240: « Ad praescriptionem actionis poenalis quod attinet, servetur dispositio c. 1703 ».

criminelle s'appliquent à la prescription des actions pénales. En d'autres termes, une fois écoulé le temps de la prescription, l'action pénale n'a plus de raison d'être[40].

1.4 — Le temps de prescription criminelle et pénale dans le CIC/83

Le nouveau canon 1362 du *CIC*/83[41] établit les délais de prescription criminelle et pénale. Le § 1 conserve un délai général de prescription criminelle de trois ans pour les délits avec quelques exceptions, ainsi les délits réservés à la CDF (c. 1362 § 1, 1°) qui sont soumis à des règles spéciales. De quelles règles spéciales s'agit-il ? On peut se poser la question. On sait que selon le n° 52 de la Constitution apostolique *Pastor bonus*[42], la CDF est compétente pour juger les délits contre la foi[43] et « les délits les plus graves »

[40] Voir R. SALUCCI, *Il diritto penale secondo il Codice di diritto canonico*, I, Subiaco, Tipografia dei Monasteri, 1926, 155.

[41] Voir *CIC*/83 c. 1362 : « § 1. L'action criminelle est éteinte par une prescription de trois ans, à moins qu'il ne s'agisse : 1° de délits réservés à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui sont soumis à des règles spéciales ; 2° restant sauves les dispositions du n. 1, d'une action concernant les délits dont il s'agit aux cann. 1376, 1377, 1378, 1393, § 1, 1394, 1395, 1397, 1398, § 2, pour lesquels la prescription est de sept ans, ou de l'action concernant les délits dont il s'agit au can. 1398, § 1, pour lesquels la prescription est de vingt ans ; 3° de délits qui ne sont pas punis par le droit universel, si la loi particulière a fixé un autre délai de prescription § 2. La prescription, à moins que la loi n'en dispose autrement, commence à courir du jour où le délit a été commis, ou bien si le délit est permanent ou habituel, du jour où il a cessé § 3. Une fois l'accusé cité selon le can. 1723 ou notifié suivant ce qui est prévu au can. 1507, § 3, de la présentation du libelle d'accusation selon le can. 1721, § 1, la prescription de l'action criminelle est suspendue pour trois ans ; une fois ce délai passé ou si la suspension est interrompue à cause de la cessation du procès pénal, le temps court de nouveau et s'ajoute à celui déjà couru pour la prescription. La même suspension subsiste également si, selon le can. 1720, n. 1, on procède à la peine à infliger ou à déclarer par décret extrajudiciaire ».

[42] Voir JEAN-PAUL II, Constitution apostolique sur la Curie romaine *Pastor bonus*, 28 Juin 1988, dans *AAS*, 80 (1998), 841-923, traduction française dans *DC*, 85 (1988), 908. Déjà en 1967, Paul IV attribuait à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi la compétence pour discipliner les délits réservés. Voir PAUL IV, Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae*, 6 août 1967, dans *AAS*, 59 (1967), 885-928, traduction française dans *DC*, 1500 (1967), 1442-1473, nn^os^ 31-36. La constitution apostolique *Pastor bonus* sera, à partir du 5 juin 2022, remplacée par la constitution apostolique *Praedicate evangelium* promulguée le 19 mars 2022, no. 76: https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html.

[43] Les délits contre la foi sont notamment le délit d'hérésie, d'apostasie, de schisme des canons 751 et 1364 du *CIC*/83 et 551 et 1363 du *CCEO*. L'Ordinaire est compétent pour ces délits alors qu'en appel est compétente la Congrégation pour la doctrine de la foi. Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis, 21 mai 2010, dans *AAS*, 102 (2010), 419-434, traduction française dans *DC*, 2452 (2010), 760-764, art. 2.

contre les mœurs et dans la célébration des sacrements. L'actuel délai de prescription criminelle pour ces délits réservés est de 20 ans[44] à compter du jour où la personne mineure accomplit ses 18 ans. En outre, la CDF dispose du privilège de « déroger à la prescription au cas par cas » (Art. art. 7 § 1 *SST* 2010). De même, le délai de prescription criminelle est de 20 années pour les délits du nouveau canon 1398 § 1[45] qui font partie des délits « contre la vie, la dignité et la liberté de la personne ».

Pour les délits du canon 1398 § 1 commis par un membre d'un institut de vie consacrée ou d'une société de vie apostolique, ou n'importe quel fidèle qui jouit d'une dignité ou accomplit un office ou une fonction dans l'Église, le temps de prescription est de sept ans (c. 1362 § 1, 2°).

[44] Les délits les plus graves mentionnés par les normes sur les délits réservés du 21 mai 2010 sont regroupés en quatre groupes. D'abord, les délits les plus graves contre la sainteté de l'Eucharistie (art. 3) qui sont : le détournement ou la conservation à une fin sacrilège ou profane des espèces consacrées des canons 1367 du *CIC*/83 et 1442 du *CCEO* ; la tentative de célébration eucharistique du canon 1378 § 2, n. 1 du *CIC*/83 ; la simulation de la célébration eucharistique du canon 1379 du *CIC*/83 et du canon 1443 du *CCEO* ; la concélébration eucharistique interdite du canon 1365 du *CIC*/83 et du canon 1440 du *CCEO* et la consécration à une fin sacrilège d'une seule matière ou des deux au cours de la célébration eucharistique ou en dehors d'elle du canon 927. Ensuite, les délits les plus graves contre le sacrement de pénitence (art. 4) qui sont : l'absolution du complice dans le péché contre le sixième commandement du Décalogue des canons 1378 § 1 *CIC*/83 et 1457 du *CCEO* ; la tentative d'absolution sacramentelle ou l'écoute interdite de la confession du canon 1378 § 2, 2° *CIC*/83 ; la simulation d'absolution sacramentelle des canons 1379 *CIC*/83 et 1443 *CCEO* ; la sollicitation au péché contre le sixième commandement du Décalogue dans l'acte ou à l'occasion de la confession des canons 1387 *CIC*/83 et 1458 *CCEO* ; la violation directe ou indirecte du secret sacramentel des canons 1388 § 1 *CIC*/83 et 1456 § 1 *CCEO* et l'enregistrement, par n'importe quel moyen technique, ou à divulguer avec malice par les moyens de communication sociale, des choses dites par le confesseur ou par le pénitent au cours de la confession sacramentelle réelle ou simulée. En outre le délit relatif au sacrement de l'ordre (art. 5) : le délit grave de tentative d'ordination sacrée d'une femme. Enfin les délits les plus graves contre les mœurs (art. 6) qui sont : le délit contre le sixième commandement du Décalogue commis par un clerc avec un mineur de moins de dix-huit ans ; l'acquisition, la détention ou la divulgation, à une fin libidineuse, d'images pornographiques de mineurs de moins de quatorze ans de la part d'un clerc.

[45] Voir *CIC*/83 c. 1398 : « § 1. Sera puni de la privation de l'office et d'autres justes peines, y compris, si c'est le cas, le renvoi de l'état clérical, le clerc : 1° qui commet un délit contre le sixième commandement du Décalogue avec un mineur ou une personne habituellement affectée d'un usage imparfait de la raison ou avec une personne à laquelle le droit reconnaît une protection similaire ; 2° qui recrute ou conduit un mineur ou une personne habituellement affectée d'un usage imparfait de la raison ou une personne à laquelle le droit reconnaît une protection similaire, à réaliser ou à participer à des exhibitions pornographiques réelles ou simulées ; 3° qui conserve, exhibe ou divulgue de quelque façon que ce soit et avec quelque moyen que ce soit, des images pornographiques, acquises de façon immorale, de mineurs ou de personnes habituellement affectées d'un usage imparfait de la raison. »

Le point de départ du délai est l'éminence grise de la prescription, car il peut décider de tout, discrètement et le délai en effet n'est rien sans son point de départ[46]. Le canon 1362 § 2, prévoit qu'à moins que la loi n'en dispose autrement, la prescription commence à courir du jour où le délit a été commis. Si le délit est permanent ou habituel, il commence à courir du jour où il a cessé[47]. Le *CIC*/17 faisait aussi mention du « délit continu » difficilement distinguable du délit habituel[48]. L'extinction du délai de la prescription criminelle empêche l'introduction de l'instance et sa poursuite[49]. Par ailleurs, la prescription criminelle est interrompue ou suspendue à partir du premier acte de procédure[50].

En effet, le nouveau § 3 du canon 1362, dispose :

> Une fois l'accusé cité selon le can. 1723 ou notifié suivant ce qui est prévu au can. 1507, § 3, de la présentation du libelle d'accusation selon le can. 1721, § 1, la prescription de l'action criminelle est suspendue pour trois ans; une fois ce délai passé ou si la suspension est interrompue à cause de la cessation du procès pénal, le temps court de nouveau et s'ajoute à celui déjà couru pour la prescription. La même suspension subsiste également si, selon

[46] Voir Klein, *Le point de départ*, 7.

[47] Par délit permanent, on entend un délit continu avec une action ininterrompue. Les exemples sont : la désobéissance avec opiniâtreté (c. 1371, 1°), le concubinage du clerc (c. 1395), le concubinage du religieux ou de la religieuse (cc. 695 § 1, 729, 746). Un délit habituel consiste en une série répétée d'actions anti-juridiques comme par exemple l'activité commerciale pratiquée par un religieux ou un clerc. Voir L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico*, *canonico: commento giuridico-pastorale*, 3 éd., Bologna, Edizioni Dehoniane, 2011, vol. 2, 693.

[48] Voir Cito, « La prescription en matière pénale », dans M.P. Dugan (dir.), *La procédure pénale et la protection des droits dans la législation canonique* : *Actes d'un colloque à l'Université pontificale de la Sainte-Croix, Rome, les 25 et 26 mars 2004*, Wilson & Lafleur, 2008, 238. Selon cet auteur « le délit continu a disparu du présent Code ». Woestman par contre mentionne les trois types de délits parmi lesquels le délit continu qui consiste dans la répétition des actes distincts de la même nature tel le délit qui revient à empêcher le libre exercice du ministère du canon 1375. Voir W.H. Woestman, *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process. A Commentary on the Code of Canon Law*, Ottawa, Saint Paul University, 2003, 94-95. Voir aussi H.G. Alwan, art. « Acción criminal », dans J. Otaduy et al. (dir.), *Diccionario general de derecho canónico*, Navarra, Editorial Aranzadi, 2012, col. 114.

[49] Voir J. Renken, « Penal Law and Financial Malfeasance », dans *StC*, 42 (2008), 33. Aussi, en plus de la prescription, la mort du coupable (c. 1152 § 1 *CCEO*), la renonciation aux poursuites (c. 1724 *CIC*/83 et 1475 *CCEO*), le pardon (c. 1152 § 1 *CCEO*), l'abrogation de la loi, la peine ou le précepte pénal (c. 1313 § 2 *CIC*/83 et 1412 *CCEO*) éteignent l'action criminelle. Voir aussi Alwan, art. « Acción criminal », col. 114.

[50] Le premier acte de procédure de l'Ordinaire manifeste en réalité l'intention de punir le coupable. La prescription est ainsi interrompue par exemple avec la première admonition, avec le début des investigations *prævia* ou avec l'émission du décret déclaratif en cas de peine *latae sententiae*. Voir Alwan, art. « Acción criminal », col. 114.

le can. 1720, n. 1, on procède à la peine à infliger ou à déclarer par décret extrajudiciaire.

Le canon 1362 § 3 fixe donc un délai de suspension de trois ans pour la prescription de l'action criminelle. Cette suspension peut en outre être interrompue. Toutefois, la normative du canon 1363 du *CIC*/83 n'est pas applicable aux délits sexuels commis sur des mineurs, car ces délits sont maintenant de la compétence de la CDF et leur répression suit des normes propres à ladite Congrégation pour qui la suspension et l'interruption de la prescription ne seraient pratiquement pas prévues pour ces délits dits « les plus graves ». Le temps dont il est question ici est bien le temps continu. Alors que le canon 1703 du *CIC*/17 affirmait sans détour qu'il était question du « temps utile pour engager l'action criminelle », le *CIC*/83 semble opérer un revirement. En effet, comme le souligne Brown, le canon 198 qui traite de la bonne foi tout au long de la prescription, fait explicitement référence à une exception basée sur l'ancien canon 1362 qui dispose que la prescription doit être calculée à partir du moment où l'offense a été commise. Cette référence au canon 1362 non seulement remet en question la nécessité de la bonne foi dans la prescription des causes criminelles, mais aussi suggère que la suppression de la qualification du « temps utile » dans le *CIC*/83 concernant la prescription fut intentionnelle. L'ancien canon 1362 ainsi que le nouveau suppriment toute mention du temps utile dans le calcul de la prescription criminelle. Ainsi, que le délit ait été connu des autorités ou non, la capacité de ces dernières à initier une action criminelle sera éteinte après la période légale par l'effet de la prescription calculée selon les canons 200-203 du *CIC*/83. L'interprétation de Brown du canon 1362 rejoint l'avis d'une grande partie de la doctrine pour qui « le temps est toujours présumé continu, tel qu'il est ; et si l'on veut alléguer le temps utile, il faut en faire la preuve ». Ainsi, en l'absence d'indications normatives expresses, la *praesumptio iuris* est pour le temps continu.

Pour ce qui est de la prescription de l'action pénale, selon le canon 1363 § 1 *CIC*/83[51] et 1153 § 1 *CCEO*, à compter du jour où la sentence de condamnation est passée en force de chose jugée et dans les mêmes délais que ceux de l'action criminelle du canon 1362, si le décret exécutoire du juge dont il s'agit au canon 1651 n'est pas notifié au condamné, alors l'action exécutoire de la peine est éteinte par prescription. Cela revient à dire que si un délai de

[51] Voir *CIC*/83 c. 1363 : « § 1. Si, dans les délais dont il s'agit au can. 1362 et qui sont à compter du jour où la sentence de condamnation est passée en force de chose jugée, le décret exécutoire du juge dont il s'agit au can. 1651 n'est pas notifié au condamné, l'action exécutoire de la peine est éteinte par prescription. § 2. Il en est de même, en observant les règles, si la peine a été infligée par décret extrajudiciaire ».

trois ou de cinq ans selon le délit s'écoule après qu'une sentence définitive ait été rendue et qu'aucun juge n'ordonne l'exécution de la peine (c. 1651), la peine ne pourra plus être exécutée. Le temps de la prescription de l'action pénale est donc calculé à partir du décret exécutoire. Sauf dans le cas des peines *latae sententiae* qui ne requiert pas de décret exécutoire, car elle s'applique *ipso facto* dès que le délit est commis et « sa prescription ne présente pas de problème une fois qu'elle a été déclarée ». Le passage des heures, des jours, des mois, des années, ajouté à la succession de certains évènements de la vie courante influencent les victimes dans leur prise de conscience du drame vécu[52].

1.5 — Les effets du temps chez les personnes sexuellement abusées

Des témoignages de plusieurs personnes sexuellement abusées, il ressort que c'est dans la durée qu'elles parviennent à révéler les actes d'abus et à s'apercevoir de leurs conséquences : « Nous pouvons pleurer de rage : Comment ont-ils pu faire du mal à des enfants ? Mais il s'agit surtout de pleurer avec ceux qui, depuis parfois cinquante, soixante ans, n'ont jamais pu dire *le mal subi* et ses conséquences : addictions, échecs dans la vie affective, suicides […]. Quand on est abusé dans ce qu'il y a de plus sacré et de plus intime en soi, c'est toute la vie qui s'en va en morceaux ».[53] Patrick C. Goujon, théologien jésuite, victime pendant son enfance des abus sexuels commis par un prêtre, montre que les accusations ou les minimisations qu'on entend en particulier dans l'Église, jettent l'opprobre sur ces victimes : « quand on se demande pourquoi elles ne parlent que trente ou quarante ans après les faits. Elles ne parlent que maintenant parce que, précisément, les séquelles s'intensifient avec l'âge »[54].

[52] Voir N. Sarthou-Lajus, « Une douleur persistante : le temps de la reconnaissance des abus sexuels », entretien avec P. Goujon, dans *Études*, 4286 (2021), 77.

[53] V. Garnier-Beauvier, *Au troisième jour : De l'abîme à la lumière*, Paris, Artège, 2017, 10; J.-G. Nadeau, *Une profonde blessure: Les abus sexuels dans l'Église catholique*, Québec, Médiaspaul, 2020, 61-87. Voir aussi Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE), De victimes à témoins. Témoignages adressés à la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église, 5 Octobre 2021, 103 : « Témoigner de ce qui a été vécu est trop difficile. Le refoulement est la seule issue, mais aussi la pire tant il condamne à la souffrance invisible. Le prédateur a beau jeu : les prescriptions viennent clore à tout jamais le silence dans lequel il a enfermé ses victimes ». https://www.ciase.fr/medias/Ciase-Rapport-5-octobre-2021-Annexe-AN32-Recueil-de-temoignages-De-victimes-a-temoins.pdf

[54] Sarthou-Lajus, « Une douleur persistante », 78. Pour une lecture du récit des abus subis par Patrick C. Goujon, voir P.C. Goujon, *Prière de ne pas abuser*, Paris, Seuil, 2021, 96.

C'est dire avec Sylvie Barjon qu'il convient de faire la distinction entre un temps qualifié de « temps social » qui est pris dans l'urgence à protéger ; le « temps judiciaire » animé par la recherche de la vérité pour protéger et punir et le « temps psychique ». Ce dernier est d'un autre registre : il est différent selon les individus, leur histoire, leurs ressources internes, leur maturité, leurs expériences précédentes[55].

On ne peut ignorer la mémoire du corps, c'est-à-dire la mémoire traumatique sur laquelle nous n'avons pas toujours le contrôle et qui semble échapper à toute prévision du temps. En d'autres termes, plus le temps s'écoule, plus les personnes abusées peuvent commencer à mettre des mots sur le traumatisme vécu. Ceci peut arriver soit après une dizaine, une vingtaine, une trentaine[56], une quarantaine d'années ou même à l'approche de la mort[57]. C'est ainsi que Margot, évoquant la situation de la France, affirme : « Dans beaucoup d'histoires, on retrouve cette récurrence du délai de dépôt de plainte. Lorsque les victimes trouvent enfin le courage, la force et la nécessité du dépôt de plainte, les années ont passé et le délai de prescription rend la justice impossible »[58]. Aussi, dans son témoignage, Margot reconnaît que, depuis une bonne décennie, les évocations de nouveaux scandales pédophiles dans les communautés religieuses ravivent la détresse de son âme, et sont autant de coups de poignards qui saignent le livre de sa vie. Margot déclare : « Nul ne peut s'arroger le droit de considérer que ces faits sont prescrits compte tenu de leur ancienneté. À chaque fois, le film se rejoue,

Id., « Une douleur persistante. Le temps de la reconnaissance des abux sexuels », dans *Études*, 4286 (2021), 80-81.

55 Voir S. Barjon, « Écoutons la parole des abusés », dans Collectif, *Des victimes de prêtres témoignent*, Paris, TempsPresent, 2021, 8.

56 Voir Garnier-Beauvier, *Au troisième jour*, 27.

57 La révélation d'événements traumatiques est un processus très complexe et itératif qui peut durer toute la vie. Voir S.V. Hunter, « Disclosure of Child Sexual Abuse as a Life-Long Process: Implications for Health Professionals », dans *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 32 (2011), 159-172; D. Collin-Vézina, M. De La Sablonnière-Griffin, et M. Sivagurunathan (dir.), « "How Many Times Did I Not Want to Live a Life Because of Him": The Complex Connections between Child Sexual Abuse, Disclosure, and Self-Injurious Thoughts and Behaviors », dans *Borderline Personality Disorder and Emotion Dysregulation*, 8 (2021), https://doi.org/10.1186/s40479-020-00142-6 (14/09/2021) ; R. Alaggia, D. Collin-Vézina, et R. Lateef (dir.), « Facilitators and Barriers to Child Sexual Abuse (CSA) Disclosures: A Research Update (2000-2016) », dans *Trauma Violence Abuse*, 20 (2019), 260-283.

58 Margot, « Briser le tabou du silence », dans *Des victimes de prêtres témoignent*, Paris, TempsPrésent, 2021, 113, 116. Margot affirme que des souvenirs d'inceste vécus alors qu'elle était enfant étaient remontés à la surface, 30 ans après, et l'avaient terrassée.

avec cette même douleur qui gangrène son corps et ravive ces souvenirs […] Comme si je n'avais pas le droit à la paix de mon âme »[59].

De ce qui précède, on peut, *mutatis mutandis*, comprendre les propos d'un prêtre du diocèse de Saint-Etienne, victime d'un abus sexuel de la part du prêtre Régis Peyrard :

> […] le 27 août 2019, le procureur de la République par un courrier : ma plainte contre Régis Peyrard est classée sans suite, les faits dénoncés étant prescrits. […] C'est rude, car s'il y a prescription pour la justice, il n'en est pas de même pour la souffrance. J'ai la sensation d'un décalage énorme entre le « circulez il n'y a plus rien à faire » de la justice et le besoin qui m'habite d'une parole qui reconnaisse publiquement l'abus. L'affaire est classée comme je l'ai moi-même classée ou cru l'avoir classée pendant quarante ans, sans faire tous les liens entre mes difficultés, mon mal-être, mon besoin d'être écouté et cet événement sur lequel je ne suis jamais revenu […] Une affaire classée qui va revenir à la surface, un dossier dormant remis sur le dessus de la pile au moment où je ne m'y attendais pas et de façon brutale.[60]

La gravité de telles agressions physiques, sexuelles et psychiques sur les personnes a amené certains législateurs à poursuivre et à punir leurs auteurs sans égard au passage du temps. Aussi, en matière criminelle ou pénale, la *common law* anglaise et particulièrement la *common law* canadienne ne connaît pas de délais de prescription ou *statutes of limitation*. Ainsi, toute poursuite criminelle peut être initiée à tout moment, aussi loin que remonte la commission du crime[61], sauf exception expresse prévue

59 Hervé, dans *Des victimes de prêtres témoignent*, Paris, TempsPrésent, 2021, 131.

60 Souveton, « L'Église catholique ne sait toujours pas », 19 et 77. Pour rappel, le procès de Régis Peyrard s'est tenu à Saint-Etienne en novembre 2018. Regis Peyrard fut condamné à 6 mois de prison ferme et 12 mois avec sursis pour agression sexuelle sur mineurs par le tribunal correctionnel de Saint-Etienne. Y étaient présentes beaucoup des victimes mais qui ne pouvaient pas prendre la parole pour raison de prescription des faits. Jean François Roche, victime présumée (dont l'affaire ne pouvait être jugée pour cause de prescription des faits) se dit «effondré» et affirme que la justice avec cette décision crée : «un permis d'abuser». Moi j'ai fait 42 ans ferme et 18 ans aux urgences psychiatriques. » Voir Franceinfo, Saint-Etienne : Régis Peyrard l'ancien prêtre condamné à 6 mois de prison ferme pour agression sexuelle sur mineur, 21/12/2018, https://france3-regions.francetvinfo.fr/auvergne-rhone-alpes/loire/saint-etienne/saint-etienne-regis-peyrard-condamne-18-mois-prison-dont-6-mois-ferme-12-sursis-1596213.html.

61 Voir L. Bélanger-Hardy et D. Boivin (dir.), *La responsabilité délictuelle en common law*, Cowansville, Québec, Éditions Y. Blais, 2005, 26. L'auteur affirme qu'« au Canada, il n'existe aucun crime en *common law*. C'est le parlement fédéral qui a la responsabilité de définir les comportements jugés criminels dans notre société. C'est aussi l'État, cette fois les provinces, qui s'occupe de poursuivre les personnes qui commettent des infractions au *Code Criminel*, L. R.C. 1985, c. C-46, et autres lois à caractère pénal. Autrement dit, si les

par la loi[62]. Aussi, affirme Brown, il n'y a jamais eu, aussi bien en *common law* que dans la constitution des États-Unis, un « droit » pour limiter les poursuites criminelles. La limitation des actions ou des poursuites criminelles a plutôt toujours été considérée comme un acte de grâce ou un renoncement par le Souverain de son droit de poursuivre[63]. C'est aussi pour souligner la gravité spéciale ainsi que la décision de ne pas laisser certains crimes impunis que les crimes contre l'humanité[64] sont considérés comme des crimes internationaux et sont « imprescriptibles »[65]. L'institu-

délits civils ont leur source dans la c*ommon law*, le droit pénal par contre a pour point de repère le Code criminel et les lois à caractère pénal. Ces textes définissent les crimes et prévoient les conséquences pour ceux qui les commettent. Par ailleurs, en *common law*, il n'existe aucune définition universelle de la notion de délit civil. Les auteurs américains Prosser et Keeton ont souligné que la doctrine nord-américaine comprend plus d'une dizaine de termes anglais correspondant à *tort* auquel il est assimilé. La tendance générale en *common law* est d'insister sur ce que le délit n'est pas, plutôt que de décrire ce qu'il est. Ainsi, « un délit n'est ni contrat, ni une fiducie, et il n'est pas nécessairement un crime. Il s'agit plutôt d'un acte ou d'une omission qui cause ou menace de causer un préjudice à autrui et pour lequel la partie demanderesse a droit à une mesure de redressement » : L. Bélanger-Hardy et A. Grenon (dir.), *Éléments de common law et aperçu comparatif du droit civil québécois*, Montréal, Carswell, 1997, 348. Pour les principales définitions du mot *tort*, voir P. Keeton et W. Prosser (dir.), *Prosser and Keeton on the Law* of *Tort*s, 5e éd., St. Paul, Minnesota, West Publishing Co., 1984, 1-4.

62 Voir F. Del Pero, *La prescription pénale : histoire, notions générales, durée des délais relatifs et absolus de prescription de l'action pénale et de la peine*, Berne, Staempfli, 1993, 39.

63 Voir Brown, « Prescription », 390.

64 Parmi les actes constituant l'élément matériel du crime contre l'humanité (*actus reus*), mentionnés à l'art. 7 du Statut de la Cour Pénale Internationale, figurent le viol, l'esclavage sexuel, toute autre forme de violence sexuelle grave et ainsi que les autres actes inhumains de caractère analogue qui causent intentionnellement de grandes souffrances ou des atteintes graves à l'intégrité physique ou à la santé physique ou mentale. Les « crimes contre l'humanité » furent internationalement reconnus lors de l'adoption de la Résolution 96 (I) du 11 décembre 1946 par l'Assemblée générale des Nations Unies. Voir Nations Unies, Assemblée générale, *Résolution 96 (I) du 11 décembre 1946, portant confirmation des principes de droit international reconnus par le statut de la cour de Nuremberg ; Résolutions adoptées par l'Assemblée générale pendant la seconde partie de sa première session du 23 octobre au 15 décembre 1946*, New York, Nations Unies, 1947, 188. Pour la question des abus sexuels commis par les membres de l'Église par rapport au droit pénal international, voir V. Nkouaya Mbandji, « The Sexual Abuse of Minors Committed by Members of the Church from the Perspective of International Criminal Law », dans *SCL*, 14 (2019), 201-226. Sur les origines des crimes contre l'humanité, voir P. Sands, *East West Street: On the Origins of «Genocide» and «Crimes Against Humanity»*, New York, Vintage, 2017.

65 Un crime international est un acte universellement reconnu comme étant criminel et grave, ne pouvant être laissé à la juridiction ordinaire d'un État. Voir United Nations War Crimes Commission, *Law Reports of Trials of War Criminals*, vol. 8, London, H.M.S.O., 1949, 54: « An international crime is such an act universally recognized as criminal, which is considered a grave matter of international concern and for some valid reason cannot be left

tion canonique de la prescription telle que règlementée par le *CIC*/83 doit-elle être maintenue lorsqu'il s'agit de *delicta graviora*[66] et plus particulièrement des délits sexuels sur des personnes mineures perpétrés par des clercs, des religieux et des fidèles qui jouissent d'une dignité ou accomplissent un office ou une fonction dans l'Église ?

2 — *La question de l'opportunité de la prescription criminelle dans des cas d'abus sexuels*

Divers arguments sont avancés soit en vue de justifier la prescription criminelle, soit pour montrer que cette institution juridique n'a pas sa raison d'être quand on se trouve face à des crimes aussi graves. La présentation systématique de ces arguments nous incitera à mieux comprendre et à questionner le maintien de cette institution. En effet, ne pas le faire serait manquer de charité à l'endroit d'une Église qui se doit de penser si elle ne veut

within the exclusive jurisdiction of the state that would have control over it under ordinary circumstances ». Le 'noyau dur' des crimes internationaux est de nos jours constitué de quatre catégories que sont les crimes de guerre, le crime contre l'humanité, le crime de génocide (en tant qu'expression particulière du crime contre l'humanité) et le crime d'agression. Voir P. Pazartzis, *La répression pénale des crimes internationaux : justice pénale internationale*, Paris, Pedone, 2007, 26-37. Ces quatre crimes sont aux termes de l'art. 5 du Statut de Rome, les « crimes les plus graves » qui touchent l'ensemble de la communauté internationale. Voir Nations Unies, Statut de Rome de la Cour pénale internationale, 17 juillet 1998, dans *Recueil des traités des Nations Unies*, 2187 (2004), 159-229, https://www.icc-cpi.int/resource-library/Documents/RS-Fra.pdf.

[66] L'expression « delicta graviora » est nouvelle dans la législation canonique et n'était pas utilisée dans les documents pontificaux contrairement à l'expression « graviores abusus » utilisée aussi bien par la doctrine. Les *CIC*/17 (cc. 247 § 2 ; 155 § 1 ; 1703 ; 2240) et *CIC*/83 (c. 1362 § 1, 1°) ne font pas usage de l'expression « delicta graviora » mais plutôt de celle de « delicta reservata ». La locution « delicta graviora » apparaît pour la première fois dans un document pontifical avec la promulgation de l'art. 52 de la Constitution apostolique *Pastor bonus*. Voir D. Salvatori, « La riserva di alcuni delitti alla Congregazione per la dottrina della fede e la nozione di delicta graviora », dans *QDE*, 25 (2012), 260. Ces délits dits les plus graves sont ceux qui, d'un point de vue objectif, selon le contexte socio-culturel et selon l'incidence sur l'opinion publique, mettent en péril la juste compréhension de la doctrine et des moeurs et minent les bases de la vie même de l'Église appelée à la sainteté. Voir Id., « La riserva di alcuni delitti», 280: « […] che debbano essere considerati *delicta graviora* quei delitti che dal punto di vista oggettivo e secondo il contesto socio-culturale, tenendo anche conto dell'incidenza sull'opinione pubblica, mettono in pericolo il giusto sentire dottrinale sulla fede e sui costumi, venendo a minare alla base la vita stessa della Chiesa – *ad intra et ad extra* – chiamata alla vocazione universale alla santità ».

pas sombrer dans un état comateux[67]. Nous pourrons ainsi, avec plus d'éclairage, répondre à la question fondamentale de cet article.

2.1 — La « ratio legis » de l'institution de la prescription criminelle

Il convient de mettre en relief les fondements « classiques » avancés par une partie de la doctrine canonique pour justifier le bien-fondé ou le maintien de la prescription criminelle dans l'Église.

2.1.1 — *L'argument du passage du temps, de l'évitement du scandale*

Pour Wernz et Vidal l'institution de la prescription criminelle se justifie par le fait qu'avec le passage du temps, la mémoire du crime s'estompe de plus en plus et pour cette raison disparaît le dommage qu'on voulait empêcher par l'action criminelle et pénale. Aussi, affirment-ils, concernant l'Église, dans de nombreux cas, l'instruction de l'action criminelle après une longue période peut entraîner le scandale et la stupeur. En d'autres termes, si l'application d'une sanction dans un cas particulier devait provoquer ou exacerber un scandale au lieu de le réparer, cela porterait atteinte aux trois objectifs des sanctions ecclésiastiques (c. 1344). Au fur et à mesure que le scandale ou le préjudice diminue avec le temps, la nécessité d'une poursuite judiciaire s'estompe. Poursuivre un délit totalement occulte longtemps après les faits causerait le scandale au lieu de l'atténuer[68].

2.1.2 — *L'argument de la protection des droits de la défense*

Wernz et Vidal affirment qu'après une longue période, la preuve du délit s'estompe et la défense de l'accusé présente une difficulté inhérente non négligeable. Il s'ensuit que l'autorité publique s'expose au grave danger de condamner un innocent, à qui le temps a dérobé les preuves essentielles de son innocence[69]. G.A. Urru ainsi que d'autres auteurs donnent les mêmes

67 Voir F. MORRISEY, « Canon Law », dans *StC*, 32 (1998), 191: « A Church that cannot think – or is afraid to do so – is brain-dead […]; we must not be afraid to think ».

68 Voir AUSTIN, « Prescription of Criminal Action », 370-371. L'auteur, de manière systématique, recense sept principales raisons justificatives de la prescription de l'action criminelle : l'évitement du scandale, l'expiation de la faute, la présomption d'amendement du coupable, la tolérance tacite, l'incitation à la vigilance, la sécurité juridique et la protection des droits de la défense.

69 Voir F.X. WERNZ et P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. 6. *De processibus*, Rome, Apud aedes Universitatis Gregorianae, 1927, 315-316 : « Fundamentum praescriptionis actionis criminalis, in duplici praesertim ratione est positum : a) in eo quod lapsu temporis memoria

raisons justifiant l'institution de la prescription criminelle et pénale tout en soulignant qu'avec le passage du temps la poursuite ou l'application de la peine peut être nocive pour le délinquant, mais surtout peut susciter de nouveaux troubles dans la conscience de la communauté ecclésiale[70].

T.J. Green met en relief l'élément de la défense des droits de l'accusé tout en soulignant l'intérêt public. Aussi, ce dernier requiert que les actions criminelles soient poursuivies avec célérité. Car les preuves deviennent obsolètes avec l'écoulement d'un temps assez long entre la commission du délit allégué et sa poursuite formelle. Plus encore, la sécurité de l'accusé est indûment compromise si les autorités ne mettent pas en route l'action criminelle avec une promptitude raisonnable [71].

criminis magis magisque evanescit, ideoque cessat dammnum sociale, quod per actionem criminalem et poenam intenditur averti ; quin imo in Ecclesia in multis casibus, institutio actionis criminalis post longum tempus potius induceret scandalum et admirationem ; b) altera ratio est quod post longum tempus et probatio delicti et defensio accusati intrinsecam non levem praesefert difficultatem ; inde auctoritas publica exponitur gravi periculo condemnandi innocentem, cui temps ispum forte eripuit praecipuas innocentiae probationes ». Voir pour les mêmes fondements de la prescription criminelle et pénale : F. Roberti, *De processibus*, vol. 1, Rome, Apud Custodiam Librariam Pontificii Instituti Utriusque Iuris, 1956, 605 ; J.P. Beal, « Hiding in the Thickets of the Law: Canonical Reflections on Some Disturbing Aspects of the Dallas Charter », dans *America*, 7 Octobre 2002, 18: « It can be argued, of course, that sexual abuse of minors is such a heinous crime that a mere legal technicality should not stand in the way of prosecuting the offense and seeing that justice is done for victims. But prescription of penal action or a statute of limitations exists because the law, in its wisdom, recognizes that the passage of time renders prosecution of and defense against complaints increasingly difficult. With the passage of time, potential witnesses disappear, memories dim, relevant documents are lost or inadvertently destroyed, alleged crime scenes are razed or renovated. Given the high burden of proof already imposed on priests who are subjects of 'credible' accusations of sexual abuse, the elimination of any statute of limitations can raise a nearly insurmountable obstacle to an effective defense ». Michiels affirme en ce sens qu'il serait meilleur que le coupable ne soit pas puni qu'un innocent le soit ; voir Michiels, *De delictis et poenis*, 325, note 9.

70 G.A. Urru, *Punire per salvare. Il sistema penale nella Chiesa*, Rome, VivereIn, 2002, 162 (= Urru, *Punire per salvare*). « La ragione per cui nella Chiesa esiste la prescrizione della pena è la siguente. Quando un delitto vienne dimenticato, dopo un certo tempo, l'applicazione di una pena può diventare non soltanto inutile e nociva al diretto interessato, ma può anche suscitare nuovo turbamento nella coscienza della comunità ». Voir aussi F. Roberti, *De delictis et poenis*, vol. 1, Rome, Apud Custodiam Librariam Pontificii Instituti Utriusque Iuris, 1944, 313-315, nº 276 et 277; J. Llobell, « L'équilibre entre les intérêts des victimes et les droit des accusés : le droit à un procès équitable », dans Dugan (dir.), *La procédure pénale et la protection des droits*, 86-87 ; A.D. Busso, « La prescripción extintiva y la dispensa de la prescripción en el derecho penal canónico », dans *Anuario argentino de Derecho canónico*, 22 (2016), 143.

71 Voir T.J. Green, « Prescription of Penal Action », commentaire du canon 1362, dans *CLSA Comm2*, 1573.

Oliver, traitant spécifiquement de l'art. 5 du m.p. *SST* de 2001 sur les délits contre les mœurs, abonde dans le même sens et affirme que la prescription garantit le bien de l'Église ; elle n'est pas, tout comme en droit civil, une simple technicalité. Elle n'est pas non plus un moyen pour couvrir des crimes. Les délais de prescription dans le procès criminel, affirme-t-il, sont des principes de justice mis en œuvre pour protéger les intérêts de la justice et le bien commun. Ainsi, il serait excessivement difficile de prouver de manière adéquate ou de contredire des allégations après un long passage de temps. Cette difficulté se situera non seulement chez l'accusé, mais aussi chez la victime et le promoteur de justice[72].

Mettant aussi en relief la menace actuelle pesant sur les droits de la défense en cas de poursuite malgré le passage du temps, Cito fustige, de manière générale, un certain « justicialisme » souvent présent dans le domaine civil.

> On peut faire remarquer que, de nos jours, la situation semble avoir changé et que, de fait, on est témoin, dans le domaine civil, non seulement de la tenue des procès sur des délits perpétrés des décennies auparavant, mais aussi reconnaître souvent un climat de « justicialisme ». De telles choses surviennent toujours et partout en dépit du passage du temps. On peut comprendre aisément que des comportements déterminés provoquent un scandale tout particulier et jettent le discrédit sur l'institution ecclésiale. Par conséquent, on a besoin de beaucoup de prudence et de réflexion si on veut éviter d'ignorer *de facto* des principes tels que la présomption d'innocence jusqu'à la déclaration finale de culpabilité, le « in dubio standum est pro reo » [dans le doute, il faut se prononcer en faveur de l'accusé], la finalité de l'amendement inhérente à la peine, la proportionnalité, etc.[73].

[72] Voir R.W. Oliver, « *Saramentorum Sanctitatis Tutela*: Overview and Implementation of the Norms Concerning the "More Grave Delictis" Reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith », dans *CLSAP*, 65 (2003), 157 : « The substantive norm concerning prescription has been, of course, much debated among us during this past year. The law of the Church, akin to the law in almost all civil jurisdictions, states that criminal action cannot be initiated against an alleged offender after a certain amount of time has lapsed following the alleged crime […]. In light of the events of the past year, it seems important to observe that the principle of prescription ensure a good in the Church. Like the statutes of limitations in civil law, prescription is not a mere technicality, nor is it a means to cover up crimes. Limitations on penal process are principles of fairness, enacted to protect the interests of justice and the common good. It may be excessively difficult, for example, to prove or disprove an allegation adequately after the passage of much time. This difficulty applies not only to the person who stands accused, but also to the person harmed by the delict and to the promoter of justice ».

[73] Cito, « La prescription en matière pénale », 225-226. Voir aussi Urru, qui mentionne l'amendement du coupable au fil du temps pour justifier la non-application de la peine : Urru, *Punire per salvare*, 162 : « […] D'altra parte, si può presumere che il reo, il quale

La sauvegarde du bien public justifie aussi la prescription criminelle pour Borras[74]. Un autre argument est celui de l'amendement du coupable.

2.1.3 — *L'argument de l'amendement du coupable*

Dans une perspective optimiste, la théorie de l'amendement présume que le délinquant a corrigé sa conduite avec le passage du temps. Le coupable aurait expié sa culpabilité par le remords qu'il ressent pour le mal commis[75]. Autrement dit, la vie exemplaire du délinquant qui s'est déjà amendé au sens du canon 1341 justifierait l'institution de la prescription et la non-application d'une peine canonique supplémentaire[76]. Cette théorie de l'amendement est aussi visible lorsque Navarro affirme que pour mieux apprécier la dimension ecclésiale de la prescription, il faut prendre en compte la possibilité de repentance du coupable, suite à l'effet du passage du temps. Selon cet auteur, le fait que le criminel se soit abstenu de la commission d'autres actes criminels pendant un certain laps de temps démontre qu'il n'est plus une menace pour la communauté ecclésiale. De surcroît, poursuit-il, avec le passage du temps il est fortement probable de condamner un innocent à cause de la difficulté à trouver des témoins et de la tendance à l'oubli des événements. Aussi, conclut-il, par application du principe de la « *favor rei* », les poursuites criminelles ne peuvent plus être justement initiées lorsque l'action criminelle est considérée éteinte par prescription »[77].

per lungo tempo è vissuto con timore della pena incombente, nel frattempo si sia emendato. Allora la ragione per applicare la pena non è più tanto impellente come poteva esserlo al tempo in cui era stato commesso il delitto ».

74 A. Borras, « Title VI: The Cessation of Penalties », commentaire du canon 1362, dans *Exegetical Comm*, vol. 4, 426: « The public good of the Church requires that a criminal action be initiated within a certain time. After that time elapsed, the action is extinguished by prescription ».

75 Voir Cito, « La prescription en matière pénale », 224.

76 Voir B.T. Austin, « Due Process of Law and the USCCB Essential Norms », dans *StC*, 51 (2017), 67.

77 Voir L. Navarro, « A General Canonical Backgrounder for Interpreting the USCCB Essential Norms in the Context of the Evolution of Canonical Penal Law », dans M.P. Dugan (dir.), *Towards Future Developments in Penal Law: U.S. Theory and Practice:* A *Symposium Held under the Auspices of the Pontifical Council for Legislative Texts at the Pontifical University of the Holy Cross, Rome, March 5-6, 2009*, Montreal, Wilson & Lafleur, 2010, 228-229 : « In order to appreciate the ecclesial dimension of prescription, one needs to take into account the possibility of repentance of the offender and the fact that time plays an important role in this. Furthermore, the fact that the delinquent has abstained from criminal action during a certain period of time goes to demonstrate that he is no longer a threat to the ecclesiastical society. Prescription is also justified by the fact that with the passage of time there is a higher likelihood of condemning an innocent person due to the consequent

2.1.4 — *L'argument de la protection de la justice contre des plaintes incessantes*

Selon cet argument, il est convenable que le délai de prescription soit suffisamment long pour le bien de la justice. Toutefois, ce bien exige aussi qu'après une certaine période, les litiges prennent fin pour ne pas exposer les personnes à des troubles et à des chantages continuels. Une fois la prescription établie, on ne devrait plus en principe prévoir la possibilité d'une exception à la prescription. Dans quelques cas rares, poursuit-il, il est toujours possible de faire une exception. Mais prévoir déjà l'exception dans la norme peut ouvrir la voie, du moins devant les systèmes civils, à une proposition nouvelle et sans fin des litiges déjà classés. Au cas où le droit de l'Église resterait toujours ouvert à la proposition nouvelle d'une cause sans la prescription, ou laissait toujours la possibilité de recourir à l'exception à la loi de la prescription, ce droit serait exposé à des propositions sans cesse renouvelées des cas déjà enterrés dans le temps avec la conséquence d'exposer continuellement la même Église aux mêmes accusations[78]. Cet argument est bien celui de la sécurité ou de la stabilité juridique.

Chaput, réagissant par rapport aux abus sexuels aux États-Unis d'Amérique, trouve des raisons positives à l'existence des « statutes of limitations ». Ces dernières sont faites pour protéger la justice et non pour l'empêcher. Elles sont instituées pour encourager la résolution opportune et juste des plaintes. En effet, avec le temps, les mémoires s'affaiblissent, les témoins meurent, les preuves deviennent désuètes et des plaintes frauduleuses

difficulty of obtaining witnesses and also because there is a tendency to forget things as time passes. It is worth mentioning that if, according to the law most favorable to the offender, the criminal action is considered extinguished by prescription, criminal proceedings cannot be justly initiated ».

78 Voir V. De Paolis, « Attualità del diritto penale della Chieza », dans Associazione Canonistica Italiana (dir.), *Questioni attuali di diritto*, 28 : « Un reflessione ponderata andrebbe fata anche per la prescrizione. Certamente essa deve essere sufficientemente lunga, proprio per il bene della giustizia. Ma questa esige anche che dopo un certo periodo le questioni siano chiuse, per non esporre le persone a continui ricatti e turbamenti. Una volta poi stabilita non si dovrebbe prevedere la possibilità, come principio generale, dell'eccezione alla prescrizione. In qualche caso raro è sempre possibile fare una eccezione. Ma prevederlo già nella norma può aprire la strada alla riproposizione senza fine di questioni ormai chiuse, almeno davanti agli ordinamenti civili. Il diritto della chiesa nel caso che rimanesse sempre aperto alla riproposizione della causa, senza la prescrizione o con apertura sempre possibili facendo eccezione alla legge della prescrizione verrebbe esporre alla riproposizione di casi ormai sepolti nel tempo con la conseguenza di esporre la stessa Chiesa continuamente alle stesse accuse ».

augmentent[79]. La perte du droit d'agir et d'obtenir un jugement constituerait en revanche des moyens de maintenir la paix sociale[80]. C'est en partie pour toutes ces raisons que Busso affirme que l'option pour l'imprescriptibilité de l'action criminelle serait inconvenable dans le droit canonique[81]. Ces arguments sont-ils irréfutables ?

2.2 — Les arguments défavorables à la prescription des délits sexuels contre les personnes mineures et celles équiparées

Plusieurs raisons laissent penser que l'Église est consciente que le temps juridique, particulièrement chez les personnes sexuellement abusées, peut immobiliser aussi bien les victimes primaires que celles secondaires et tertiaires dans leur quête de justice[82]. Les multiples changements du délai de prescription criminelle en cette matière le montrent[83].

2.2.1 — *Les multiples modifications du délai de prescription du canon 1362*

Même si le nouveau livre VI du *CIC*/ 83 maintient la prescription criminelle en matière d'abus sexuel, on se rend bien compte que le délai actuel de prescription de l'action criminelle du canon 1362 *CIC*/83 a fait, par le passé, l'objet de plusieurs modifications : Navarro en 2009, en note trois : celle de 1994 pour la Conférence des évêques des États-Unis, celle de 2001 par le

[79] Voir C.J. Chaput, « Suing the Church », dans *First Things*, 163 (2006), 13: « Statutes of limitations exist for good reasons: to protect justice, not prevent it. They were created to encourage a timely and fair resolution of claims, which is why law-enforcement officials support them. Over time, memories fade, witnesses die, evidence grows stale, and fraudulent claims increase ».

[80] Voir L. Jeannin, « La prescription », dans H. Ruiz Fabri et al. (dir.), *La clémence saisie par le droit : amnistie, prescription et grâce en droit international et comparé*, Paris, Société de législation comparée, 2007, 258, 266.

[81] Voir Busso, « La prescripción extintiva », 143: « Por todo lo dicho es necesario llegar a una respuesta conclusiva y no parece que pueda ser afirmativa. Existen muchas objeciones de derecho sustantivo y procesal al respecto ».

[82] Voir Margot, « Briser le tabou du silence », 113.

[83] Rieger dans une perspective historique affirme que le phénomène juridique est soumis à des changements historiques. Aussi, à l'époque moderne, la notion de temps et celle de droit sont devenues relatives. Par conséquent, la recherche d'une loi correcte n'est prometteuse que dans des situations problématiques historiquement définies. De manière générale, l'histoire du droit peut être décrite comme un processus fonctionnel de différenciation. Le droit ecclésiastique participe à cette évolution générale. Voir Rieger, *Verjährung im kanonischen Recht*, 289.

m.p. *SST* et celle de 2002 par le Rescrit du 7 novembre 2002[84]. En 2010, intervient une quatrième modification effectuée par les normes révisées du m.p. *SST* qui étend le délai de prescription criminelle à vingt ans tout en maintenant en son art. 7 § 1 le privilège de la CDF de « déroger à la prescription au cas par cas ».

La concession de privilèges pour ne pas respecter le délai de prescription criminelle[85] et les différentes dérogations à la période de la prescription criminelle devenue *ipso facto* plus longue montrent certes que l'Église reconnaît la gravité des délits sexuels sur des mineurs, mais surtout que certains délits sont plus destructeurs pour certaines valeurs ecclésiales que d'autres[86]. Mieux encore, ces multiples changements du délai de la prescription de l'action criminelle, – et en plus des changements opérés à l'âge du mineur[87] –, laissent apparaître un certain malaise voire une inadéquation de la norme canonique avec les impacts réels de ce délit très grave contre les mœurs commis à l'endroit de ceux-là mêmes qui devraient bénéficier de toute la protection de l'Église et de la société[88]. C'est pétri d'expériences que Scicluna a en ce sens affirmé qu'il serait souhaitable de retourner à l'ancien

84 Voir Navarro, « A General Canonical Backgrounder », 224-227.

85 Selon Rieger, ce « pouvoir de dérogation » de la CDF est une solution d'urgence pour les cas anciens qui ont été négligés jusqu'à présent. Tous les efforts doivent être faits pour utiliser ce pouvoir aussi rarement que possible à l'avenir. Ce qui nécessite une culture de la prévention, un climat d'ouverture aux rapports et une volonté de traiter les cas rapidement. Il conviendrait, poursuit-il, d'examiner la possibilité qu'à l'avenir, la procuration dérogatoire ne soit utilisée qu'à la demande d'une victime. Cela pourrait conduire à la participation des victimes à la procédure pénale de l'Église. Voir Rieger, *Verjährung im kanonischen Recht*, 297-298.

86 Voir Green, « Prescription of Penal Action » : « The specification of a longer period of time to pursue a criminal action indicates that certain delicts are viewed as more destructive of ecclesial values than others ». Voir aussi Oliver, « *Saramentorum Sanctitatis Tutela* », 158.

87 Voir Secrétariat d'État, *Rescrit ex audientia Sanctissimi*, 25 avril 1994, dans *CLD*, vol. 13, 608-609; Id., *Rescrit ex audientia Sanctissimi*, 25 avril 1994, dans *RR 1994*, 20-21; Id., *Rescrit ex audientia Sanctissimi*, 25 avril 1994, dans *IE*, 8 (1996), 193. Voir aussi Woestman, *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process*, 270-271; Secrétariat d'État, Lettre de H. Em. Cardinal Sodano, Secrétaire d'État, 4 décembre 1998, dans *StC*, 33 (1999), 211-212. Voir aussi CDF, Rescrit *ex audientia Sanctissimi*, 3 Décembre 2019, http://press.vatican.va./content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2019/12/17/191217a.html. Le Rescrit *ex audientia Sanctissimi* effectue le changement de l'âge du mineur de moins de 14 ans à celui de moins de 18 ans.

88 Voir François, Discours aux participants du colloque sur la dignité de l'enfant dans le monde numérique, 6 Octobre 2017, texte original italien dans *OR*, 7 Octobre 2017, https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Actes-du-pape/Le-pape-Francois-mobilise-professionnels-numerique-proteger-mineurs-dangers-linternet-2017-10-13-1200883969 (16 novembre 2017). Voir aussi, C. Lavallée, *La protection internationale des droits de l'enfant : entre idéalisme et pragmatisme*, Bruxelles, Bruylant, 2015, 1-9.

système où ces délits étaient imprescriptibles[89]. Ainsi un régime d'imprescriptibilité valide pour tous serait préférable à vingt années « dérogeables » pour certains avec un risque d'usage arbitraire du pouvoir judiciaire[90]. Autrement dit, est créée une situation d'insécurité juridique où tout semble être laissé au pouvoir discrétionnaire du détenteur d'une telle faculté qui peut générer une sorte de discrimination entre les fidèles[91].

Cette concession à la CDF du privilège de ne pas respecter le délai de prescription criminelle peut certes être perçue comme une marque d'attention aux cas « spécifiques », mais davantage aussi comme une attitude d'écoute des victimes des cas déterminés qui réclament justice malgré le passage du temps.[92] L'attitude du législateur canonique de ne pas laisser le seul facteur du temps déterminer l'accès ou non à la justice dans des cas de crimes graves s'est observée dans le passé.

2.2.2 — *L'imprescriptibilité antérieure des délits réservés*

Un argument favorable à l'imprescriptibilité des délits sexuels sur des mineurs consiste à affirmer que, déjà dans le droit antique – c'est-à-dire celui d'avant l'avènement du Code – la prescription pénale n'était pas admise[93]. Par contre, même après la publication du Code pio-bénédictin, les débats des commentateurs portaient sur l'extension de la prescription[94]. S'agissant de

[89] Voir C. SCICLUNA, « Procédure et praxis de la Congrégation pour la doctrine de la foi en matière de *graviora delicta* », dans DUGAN (dir.), *La procédure pénale et la protection des droits*, 298 ; ID., « Sexual Abuse of Children and Young People by Priests and Religious: Description of the Problem by a Church Perspective », dans R.K. HANSON et al. (dir.), *Sexual Abuse in the Catholic Church: Scientific and Legal Perspectives*, Cité du Vatican, LEV, 2003, 20.

[90] Voir D. CITO, « Las nuevas normas sobre los "delicta graviora" », dans *IC*, 50 (2010), 655; ID., « La prescription en matière pénale », 244 ; BUSSO, « La prescripción extintiva », 144.

[91] Voir D.G. ASTIGUETA, « Delitti imprescriptibili nella Chiesa ? », dans *Periodica*, 101 (2012), 151: « Certamente questi due sistemi insieme non possono che provocare une sensazione di insicurezza giuridica, perché tutto rimane nelle mani dell'autorità che potrà utilizzare in modo discrezionale tale faculté, stabilendo così una sorta di discriminazione tra i fedeli » (= ASTIGUETA, « Delitti imprescriptibili »). Torfs trouve une des faiblesses majeures du droit canonique actuel dans le fait que pour sauvegarder le bien commun, le caractère dynamique du législateur est préféré au caractère statique de la loi. Voir R. TORFS, « La rétroactivité des peines canoniques », dans *RDC*, 56 (2009), 197.

[92] Voir SOUVETON, « L'Église catholique ne sait toujours pas », 79.

[93] Voir M. LEGA, *Praelectiones in textum iuris canonici de iudiciis ecclesiasticis in scholis Pont. Sem. Rom. habitae*, vol. 4, Rome, Typis Vaticanis, 1901, 258 ss., n°189.

[94] Voir URRU, *Punire per salvare*, 162 : « Nel diritto antico, cioè quello pré-codiciale, non era ammessa la prescrizione della pena o dell'azione sttretamente penale. I commentatori invece del Codice pio-benedettino discutevano sull'estensione della prescrizione ».

l'action criminelle des délits réservés, la doctrine canonique affirme que ces crimes n'étaient pas soumis à la prescription[95].

En effet, dès l'entrée en vigueur du *CIC*/17 le 19 mai 1918 jusqu'à la veille de l'entrée en vigueur du *CIC*/83 le 27 novembre 1983, on peut affirmer au vu du canon 1703, 2° *CIC*/17 que le délai de prescription pour des délits graves commis par un clerc avec un mineur était de cinq ans à moins que le délit en question n'ait été réservé à la Sacrée Congrégation du Saint-Office. En réalité, pendant cette période, selon le document disciplinaire secret, l'Instruction *Crimen sollicitationis* de 1922 actualisé le 16 mars 1962, les délits commis avec une personne prépubère ou un enfant (quatorze ans pour le garçon et douze ans pour la fille) étaient réservés. Le caractère secret de la procédure ne permit pas d'obtenir d'informations précises sur le délai de prescription[96]. L'affirmation, par la doctrine, de l'imprescriptibilité antérieure des délits réservés repose certainement sur la gravité spéciale des délits sexuels sur des mineurs reconnue par l'Église[97].

Toutefois, mis à part le motif de la gravité des délits, comment comprendre que l'Église ait par le passé conservé le régime d'imprescriptibilité pour certains délits malgré la réception de l'institution de la prescription ?

95 Voir J.A. RENKEN, « *Normae de gravioribus delictis* : 2010 Revised Version », dans *SCL*, 6 (2010), 82, note 73; SCICLUNA, « Procédure et praxis de la Congrégation », 298 : « La question de la prescription en ce qui a trait aux délits les plus graves fait l'objet de débats, même après le motu proprio, parce que, pour la première fois dans l'histoire, une limite de temps a été imposée, après laquelle l'action criminelle est éteinte pour ces délits » ; CITO, « La prescription en matière pénale », 227, 234 : « D'autres délits plus sérieux, contenus dans une liste spécifique […] étaient imprescriptibles, c'est-à-dire qu'ils pouvaient faire l'objet des poursuites *in perpetuum* […]. Pour poursuivre efficacement les délits les plus graves […]. Si la nature imprescriptible de ces délits était demeurée telle, presque toutes les normes sur la prescription se seraient avérées *de facto* superflues et inutiles, car elles auraient été applicables uniquement aux causes criminelles de peu d'importance » ; R.E. JENKINS, « The Charter and Norms Two Years Later : Towards a Resolution of Recent Canonical Dilemmas », dans *CLSAP*, 66 (2004), 127 : « In a sense, this pontifical act returns the crime of sexual abuse of minors in particular cases to a period when it, like other more grave delicts, did not labor under a period of prescription »; ASTIGUETA, « Delitti imprescriptibili », 113-114 : « Che esitono comunque dei delitti che non sogiacciono a prescrizione, come : il parricidio, il delitto di lesa maestà, […] e la sodomia ».

96 Voir AUSTIN, « Due Process of Law », 67-68. Voir aussi B. DALY, *Canon Law in Action*, Strathfield, St Pauls, 2015, 211. Pour la nature, le but et le problème du secret de l'instruction *Crimen sollicitationis* et son interprétation face à la crise des abus sexuels dans l'Église, voir J.B. BEAL, « The 1962 Instruction *Crimen sollicitationis*: Caught Red-Handed or Handed a Red Herring? », dans *StC*, 41 (2007), 201-208, 227-235 ; B. DALY, « The Instruction *Crimen sollicitationis* on the Crime of Solicitation: Confusion or Cover-up of Paedophilia? », dans *The Canonist*, 7 (2016), 14-19 et 24-29.

97 DALY, *Canon Law in Action*, 208.

Il n'est pas superflu de rappeler que, de même que certains magistrats romains résistaient à l'idée d'attribuer à un fait externe (le temps) une efficacité juridique[98]. Le droit canonique montra au début une hostilité contre le principe même de la prescription. Cette aversion se manifesta par l'exigence de la bonne foi tout au long de la possession contrairement au droit romain qui ne l'exigeait qu'au début de la possession. De même, le droit canonique ressuscita de longs délais du droit byzantin – la prescription de quarante ans contre l'Église, celle de cent ans contre le Saint-Siège, le privilège d'imprescriptibilité, etc. Enfin, on rattache au droit canonique l'idée que la prescription est suspendue dans tous les cas où celui contre lequel elle est dirigée se trouve dans l'impossibilité d'agir (« *contra non valentem agere non currit praescriptio* »)[99]. Si, déjà en matière de prescription civile, l'Église prit autant de précaution dans l'admission de l'institution de la prescription, on peut alors comprendre pourquoi en matière pénale de délits réservés elle conserva l'imprescriptibilité.

Astigueta convient qu'il y a eu dans le système canonique, des délits imprescriptibles et des délits prescriptibles. Il affirme qu'on pourrait admettre l'imprescriptibilité pour certains délits dans l'Église. Aussi, poursuit-il, dans l'Église la doctrine de l'imprescriptibilité n'a pas été développée jusqu'ici, mais elle a été certainement mise en acte à travers les facultés concédées à la CDF pour ne pas respecter le délai de prescription au cas par cas[100]. Toutefois, il souligne, notamment dans les cas de pédophilie, les dangers qui pourraient découler de la doctrine de l'imprescriptibilité : la rétroactivité de la loi pénale et l'absolutisation de la douleur de la victime comme unique critère pour résoudre le problème[101].

Astigueta propose enfin comme alternative la possibilité pour le législateur actuel de retourner au concept de temps utile du *CIC*/1917 pour la prescription de certains délits graves[102]. Ainsi, le délai de prescription commencerait à courir seulement au moment où la nouvelle est véritablement parvenue à l'autorité à travers la dénonciation. Cependant, l'auteur reconnaît

[98] Voir M. AMELOTTI, *La prescrizione delle azioni in diritto romano*, 2, note 1.

[99] Voir J.B. BRISSAUD, *Cours d'histoire générale du droit français public et privé*, Paris, Fontemoing, 1904, 1268-1276 ; CORNIL, *Droit romain*, 487 ; MARCHANDISE, *La prescription*, 23.

[100] Voir ASTIGUETA, « Delitti imprescriptibili », 151 : « Nella Chiesa finora non si è sviluppata questa dottrina [della imprescrittibilità], ma certamente essa è stata messa in atto attraverso delle facoltà concesse alla Congregazione per la Dottrina della Fede nell'applicazione della dispensa della prescrizione caso per caso ».

[101] Voir ASTIGUETA, « Delitti imprescriptibili », 151-153.

[102] Sur le temps utile du cann 35 *CIC*/1917 et le temps continu du canon 201 § 1 *CIC*/83, voir A.P. MARCELLO, « The Computation of Time: A Canonical Overview », dans *StC*, 51 (2017), 232 et 240.

lui-même qu'un tel décompte du temps équivaudrait en définitive à une imprescription voilée[103]. Par rapport à l'équité canonique, l'imposition d'un temps déterminé aux victimes d'abus sexuels perpétrés par les membres de l'Église est sujette à questionnement ; surtout lorsque l'on sait que « la culture de l'abus, c'est ne plus nommer le mal, c'est innocenter l'auteur de comportements inadmissibles et c'est encore nier la gravité de l'impact des faits sur la personne concernée »[104].

2.2.3 — *La prescription des délits sexuels et l'équité canonique*

L'argument du passage du temps pour justifier la prescription criminelle des délits sexuels perpétrés sur des mineurs par des clercs et des religieux semble ne pas jauger réellement l'état de mineur de la personne abusée – c'est-à-dire vulnérable – et les effets réels du temps chez cette dernière. D'une part, l'oubli qu'implique le passage du temps n'opère généralement pas chez les personnes abusées sexuellement dans leur jeune âge[105]. En effet, ces actes scandaleux attentent de façon indélébile à la dignité sexuelle de l'enfant, touchent de manière profonde à son identité, brisent le lien de confiance envers l'Église, affectent son cheminement spirituel et laissent des symptômes persistants de l'état post-traumatique[106]. Bref, des scènes de viol

[103] Voir ASTIGUETA, « Delitti imprescriptibili », 158.

[104] SOUVETON, « L'Église catholique ne sait toujours pas », 29. Nadeau décrit la culture du secret et du mensonge dans l'Église. Voir NADEAU, *Une profonde blessure*, 255-257.

[105] Voir par exemple le procès de Bernard Preynat, ancien aumônier scout de Sainte-Foy-lès-Lyon, accusé d'actes pédocriminels sur de très nombreuses victimes jugées en janvier 2020 devant le tribunal correctionnel de Lyon ; soit trente ans après les faits qui lui sont reprochés. Certaines de ses victimes n'ont pu obtenir justice car les faits délictuels étaient prescrits selon la législation pénale française. Voir Céline HOYEAU et Clémence HOUDAILLE, « Quels enseignements l'Église peut-elle tirer du procès Preynat ? », https://www.la-croix.com/Debats/Forum-et-débats/Le-procès-Preynat-marquer-etape-prise-conscience-lEglise-pedocriminalite-2020-01-18-1201072559?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_content=20200118&utm_campaign=NEWSLETTER__CRX_JOUR_EDITO&PMID=-5c67046a9a097f98be314333936ab708&_ope=eyJndWlkIjoiNWM2NzA0NmE5YTA5N2Y5OGJlMzE0MzMzOTM2YWI3MDgifQ%3D%3D.

[106] Voir J.G. NADEAU, *Autrement que victimes : Dieu, enfer et résistance chez les victimes d'abus sexuels*, Montréal, Novalis, 2012, 11, 18 et 30-39 ; CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, *Breach of Trust, Breach of Faith : Child Sexual Abuse in the Church and Society*, Ottawa, Canadian Conference of Catholic Bishops, 1992, 14-16 ; ASTIGUETA, « Lo scandalo », dans *Periodica*, 92 (2003), 636. Voir aussi D. PITTET, *Mon père, je vous pardonne : survivre à une enfance*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2017, 37 et 163 ; D. GRACEAMMA, *Sexual Abuse & Counselling of Victims with Post-traumatic Stress Disorder : Intervention & Prevention through Church & Society*, New Delhi, Christian World Imprints, 2017, 1-6.

restent comme gravées dans la mémoire de la personne abusée et refont parfois surface. Cette dernière doit se battre pour que ces plaies se cicatrisent sans guérir complètement[107]. Une personne abusée sexuellement porte donc en elle une blessure profonde causée par une personne consacrée au service du Christ et de l'Église. Une lésion que le simple mécanisme de la prescription criminelle canonique ne peut faire oublier. Même avec le passage du temps, les délits très graves qui touchent les personnes et de surcroît les mineurs ne s'oublient pas. Ils peuvent être pardonner[108], mais souvent nécessitent la reconnaissance, la vérité, et la justice[109].

D'autre part, en établissant le temps de la prescription criminelle – vingt ans à compter de la majorité de la victime – le législateur canonique veut laisser assez de temps à la victime pour révéler le crime dont elle a fait l'objet. Cette décision bien que louable prend-elle en compte le fait que révéler un abus sexuel est souvent une démarche très douloureuse ? Car, « certaines personnes abusées attendent très longtemps avant de mettre des mots sur leur expérience. Elles attendent parfois d'arriver au seuil de la mort pour révéler leur histoire, lorsqu'elles n'ont plus rien à perdre »[110].

Décider de révéler un abus sexuel c'est non seulement faire face à la honte, mais c'est surtout s'attendre aux réactions des autres qu'on ne peut pas toujours prévoir surtout quand l'auteur de l'acte est en situation d'autorité. Révéler un abus sexuel, c'est parfois « mettre en route une machine infernale, si terrible qu'il est parfois plus simple de garder le secret »[111]. Il s'ensuit qu'un temps qu'on ne saurait positivement limiter – les personnes abusées étant différentes les unes des autres – est un élément clé pour la dénonciation. En ce sens, nous convenons avec Rabelais que « Le temps mûrit toutes choses ; par le temps toutes choses viennent en évidence ; le temps est père de la vérité »[112]. Aussi, la période de trente, quarante années,

[107] Voir PITTET, *Mon père, je vous pardonne*, 188-190.

[108] Voir NADEAU, *Une profonde blessure*, 165-185.

[109] Sur le temps et le pardon entendus comme capacité à « solder le passé », à le dépasser en le posant de manière à briser le cycle sans fin de la vengeance et du ressentiment, voir F. OST, « Mémoire et pardon, promesse et remise en question : la déclinaison éthique des temps juridiques », dans P.A. CÔTÉ et J. FRÉMONT (dir.), *Le temps et le droit, Actes du 4e Congrès international de l'Association internationale de méthodologie juridique*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 1996, 18-31. Pour la problématique du mal, le pardon et la justice, voir B. KABWANA MINANI, *Pardonner à tout prix ? Du mal au pardon selon Paul Ricœur*, Paris, L'Harmattan, 2016, 49-82.

[110] PITTET, *Mon père, je vous pardonne*, 156.

[111] Ibid., 55.

[112] J. FLEURY, *Rabelais et ses œuvres*, Paris, Librairie académique, 1877, 48.

de prescription criminelle pourrait s'avérer insuffisante pour la dénonciation dans certains cas.

On pourrait objecter à cette argumentation et affirmer que la justice ne peut attendre indéfiniment et qu'il faudrait qu'à un certain moment le droit puisse mettre fin à certaines velléités et garantir la cohésion sociale. Si cette fonction du droit est aujourd'hui admise dans plusieurs législations séculières – à l'exception des crimes contre l'humanité – elle est sujette à questionnement pour le système canonique qui ne recherche pas seulement la justice, mais la vérité[113]. Comment le législateur canonique peut-il parvenir à la manifestation de la vérité si, par le mécanisme de la prescription criminelle, il limite la possibilité de révéler, de poursuivre et de mettre hors d'état de nuire des personnes qui, par des actes horribles, nuisent de manière particulière à la crédibilité du message que porte l'Église ? Mais surtout violent l'innocence des enfants qui sont son avenir et celui de la société et dont leur protection contre les abus sexuels est une de ses priorités[114] ? La prescription criminelle des faits devrait-elle dans ce cas être une barrière qui empêche d'agir, de reconnaître le problème et d'accéder à la vérité ? Un tel usage de la prescription criminelle serait-il conforme à l'équité canonique ?

L'équité canonique dans sa réalisation a l'avantage de tenir compte de la personne humaine, de ses exigences concrètes qui échappent aux lois générales et abstraites. En effet, par le passé, « le droit a cherché à amender, à rectifier, et aussi corriger la 'rigueur du droit' par l'équité, qui incarne ainsi les aspirations humaines à une justice meilleure »[115]. Cette équité que la tradition chrétienne a reçue de la jurisprudence romaine et qui vise à tempérer la rigueur du droit a ceci de particulier qu'elle consiste en une justice supérieure en vue d'une fin spirituelle. Elle peut aussi aggraver certaines

[113] Morrisey, traitant des abus sexuels perpétrés par des clercs, affirme que le fait qu'un clerc soit déclaré non coupable par la justice civile ne veut pas dire qu'il est innocent et que l'évêque soit obligé de le ré-intégrer dans son ministère. Voir MORRISEY, « Addressing the Issue of Clergy Abuse », dans *StC*, 35 (2001), 411 (= MORRISEY, « Addressing the Issue »). L'auteur affirme aussi la précédence de la vérité sur la justice caractéristique du droit canonique. Voir ID., « Canon Law », 202: « Personnally, I must admit that I have great difficulty accepting the principle 'Justice before Truth', because of the lies and manoeuverings I see when I am involved in civil and criminal court cases. The canon law is built on the notion of an *inquiry* for the truth […] ». Pour la recherche de la vérité aussi bien par le tribunal que la défense dans le procès pénal canonique, voir A. URRU, « Observations sur l'imposition des peines », dans DUGAN (dir.), *La procédure pénale et la protection des droits*, 377-378.

[114] Voir G. MWANZA PINDI, *Protection de l'enfance contre les délits sexuels dans l'Église*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2013, 57-61.

[115] PAUL VI, Allocution à la Rote romaine sur l'équité canonique, 8 février 1973, dans *AAS*, 65 (1973), 95-103, traduction française dans J. THORN (dir.), *Le pape s'adresse à la Rote*, 126.

peines en vue de la « *salus animarum* » (c. 1752). De toute façon elle se distingue du pur droit positif qui ne peut tenir compte des circonstances[116]. Le privilège accordé à la CDF pour ne pas respecter les délais de prescription au cas par cas peut être aussi perçu comme une volonté du législateur canonique d'aller au-delà du standard juridique de la justice pour viser le bien spirituel des fidèles abusés par les membres de l'Église. Ne serait-il pas cohérent s'il allait jusqu'au bout de sa démarche en instituant un régime d'imprescriptibilité générale pour ces délits très graves plutôt que de permettre à la CDF d'agir contrairement aux stipulations du droit universel exprimées au canon 1313 § 1 ?[117] La prescription criminelle peut aussi être perçue comme une institution qui protège les clercs, religieux et ceux qui détiennent un office dans l'Église et qui parviennent par diverses tactiques à se dissimuler[118], échappant ainsi au principe de la tolérance zéro prôné par l'Église.

2.2.4 — *La prescription des délits sexuels sur des mineurs et la « tolérance zéro »*

Une autre réflexion qui mérite d'être menée est celle de la cohérence du principe de « la tolérance zéro »[119] des abus sexuels sur des mineurs et le régime de prescription criminelle actuel. En effet, si ce principe traduit la détermination de l'Église à lutter contre cette « plaie ouverte dans le corps de l'Église » que constituent les abus sexuels sur des personnes mineures, et

[116] Voir ibid., 127. Pour l'équité canonique comme clé d'interprétation de l'ensemble du Code, voir BETENGNE, « Équité canonique », 203-204. L'auteur mentionne à la note 3 que le *CIC*/83 n'évoque explicitement l'équité canonique qu'aux canons 19 et 1752. Le législateur se contente des notions similaires de l'*équité* ou *l'équité naturelle* qui dans l'Église visent une fin spirituelle.

[117] Voir K.E. BOCCAFOLA, « Normes pénales particulières aux États-Unis et leur application », dans DUGAN (dir.), *La procédure pénale et la protection des droits*, 338.

[118] Voir L. FINES, *Camouflage et immunité dans les sphères commerciale, militaire et religieuse : Dimensions organisationnelles et systémiques*, Paris, L'Harmattan, 2021, 128-135.

[119] Pour une critique du principe de la tolérance zéro après le scandale des abus sexuels perpétrés par des clercs et des religieux sur des mineurs aux États-Unis d'Amérique, voir T. BEAUDOIN, « Zero Tolerance of Child Sexual Abuse in the Catholic Church Is Unfair and-Uncatholic », dans L.I. GERDES, (dir.), *Child Sexual Abuse in the Catholic Church*, Farmington Hill, Greenhaven Press, 2003, 52-54; R. MACKENZIE, « The Church's Zero-Tolerance Policy Is Unfair to Victims », dans GERDES (dir.), *Child Sexual Abuse*, 55-57. Voir aussi M. ALETTI et P. GALEA, *Preti pedofili ? : la questione degli abusi sessuali nella Chiesa*, Assise, Cittadella Editrice, 2011, 42, 65. Ce dernier auteur voit en ce principe une réaction précipitée de l'Église. Ce principe entraînerait selon lui le manque de pardon envers les prêtres coupables qui demeurent pourtant des fidèles du Christ.

comme le déclarait Jean Paul II en 2002 : « Il n'y a pas de place dans le sacerdoce et dans la vie religieuse pour quiconque pourrait faire du mal aux jeunes »[120], on se serait attendu à ce que ces délits réservés soient imprescriptibles afin de mieux protéger les personnes mineures et souligner la résolution de l'Église à chercher à réduire drastiquement de tels actes dans son sein. Ce qui n'est pas le cas.

Force est de constater qu'à la différence de la « *statute of limitation* », la prescription criminelle n'est pas simplement un moyen de défense, elle éteint l'action et le droit qui le sous-tend et empêche toute poursuite du présumé coupable[121]. Une « *statute of limitation* » en droit civil américain par exemple agit contre une action, un recours et n'éteint pas effectivement ou n'affecte pas le droit ou l'obligation qui est à la base de cette action. Par contre la prescription éteint les actions aussi bien contentieuses (civiles) que criminelles (cc. 1492 § 1, 1362 § 1)[122]. Ainsi après l'échéance du délai de la

[120] Jean Paul II, Discours lors de la rencontre interdicastérielle avec les cardinaux des États-Unis d'Amérique sur la question des agressions sexuelles sur les mineurs, 23 avril 2002, texte original anglais dans *OR*, 24 avril 2002, traduction française dans *DC*, 2271 (2002), 511, n° 3. Le principe de la tolérance zéro poursuivi par Benoît XVI et François. Voir François, Lettre aux Évêques, 28 Décembre 2016, https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2016/documents/papa-francesco_20161228_santi-innocenti.html (11 Novembre 2017) ; Id., Discours aux membres de la commission pontificale pour la protection des mineurs, 21 septembre 2017, https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/september/documents/papafrancesco_20170921_pontcommissione-tutela-minori.html (11 Novembre 2017) : « Pour cette raison, l'Église entend de façon irrévocable et à tous les niveaux appliquer contre l'abus sexuel des mineurs le principe de la 'tolérance zéro' ».

[121] Alesandro affirme que la prescription est fondamentalement procédurale et n'est pas un élément du délit. Voir J.A. Alesandro, « Dismissal from the Clerical State in Cases of Sexual Misconduct: Recent Derogation », dans *CLSAP*, 56 (1994), 37 : « Prescription, like civil law statute of limitations, is fundamentally procedural. It is not an element of the delict; it affects only the judicial remedy ». Pour certains auteurs par contre la prescription relève du droit substantif. Voir Austin, « Due Process of Law », 66: « While it may appear at first glance that the institute of prescription is simply a matter of procedural law, it is in fact a matter of substantive law »; P. Brown, « Prescription », 398 : « 'Prescription' in canon law concerns all subjective rights, not just legal action ». Le *CIC*/83 situe les canons 1362 et 1363 dans le livre VI des sanctions et non pas dans le livre des procès comme le faisait le *CIC*/17. Ce choix déjà présent dans le Schéma de 1973 fut légitimé au cours d'une réunion du *coetus* en février 1977. Voir Commission Pontificale pour la Révision du Code de Droit Canonique, « De poenarum cessatione », dans *Comm*, 9 (1977), 173. Par contre, les canns 1152-1154 *CCEO* sur la prescription criminelle et pénale sont classés dans la partie consacrée aux procès. Ainsi tout comme dans le système du droit de la tradition du Code de Napoléon, la nature juridique de la prescription est controversée. Voir Del Pero, *La prescription pénale*, 61.

[122] Voir Austin, « Due Process of Law », 70-71: « […] In the first place, the canonical institute of prescription must be clearly distinguished from the civil law known in the U.S. as a "statute

prescription criminelle canonique, tout se déroule comme si rien ne s'était jamais passé. La personne abusée ayant perdu le droit et l'action ne peut plus agir juridiquement. Les arguments qui montrent la raison d'être de l'institution de la prescription criminelle et ceux qui démontrent son inopportunité dans des cas de délits sexuels commis sur des personnes mineures et celles équiparées mineures présentent, à notre avis, des limites dont il convient de mettre quelques-unes en évidence.

2.3 — Quelques limites aux divers arguments et pistes de réflexion

D'abord, que dire par rapport à l'argument de la menace aux droits de la défense en cas de poursuite malgré le passage du temps ? Il faut en effet affirmer que le droit de la défense est un droit voulu par la loi naturelle dont personne ne devrait être privé[123]. Mais, il nous semble qu'un problème se

of limitation." While they bear a certain resemblance to one another, they cannot be simply equated. Specifically, they differ as to the *effect* they have upon a criminal action. In U.S. civil law, "A statute of limitation is regarded as barring, or running against, *the remedy* to which it applies, and *not as extinguishing*, or even impairing, the right, obligation or cause of action." Therefore, after the time limit of a particular statute has expired, the "civil action itself exists and continues independently" of that statute; the U.S. statute does not *extinguish* it. But this is precisely what the canonical institute of prescription does – it *extinguishes* the action, whether contentious ("civil") or criminal: "an action is extinguished [*extinguitur*] by prescription" (c. 1492 § 1); "a criminal action is extinguished [*extinguitur*] by prescription" (c. 1362 § 1). That is to say, "when the time period of prescription has run and reached its terminus, the very cause of action itself is extinguished. It no longer exists ». Voir aussi T.J. Green, « Clerical Abuse of Minors: Some Canonical Reflections », dans *J*, 63 (2003), 416-417; C.G. Renati, « Prescription and Derogation from Prescription in Sexual Abuse of Minors Cases », dans *J*, 67 (2007), 506 ; Alesandro, « Dismissal from the Clerical State », 36: « In canon law, the state law of a period set by a statute of limitations is called the period of prescription. Once the period expires, the criminal action to impose a penalty for commission of the delict is extinguished. It operates like a bar resulting from a statute of limitations although, unlike state law, it is not merely an affirmative defense (which can be impliedly waived); the canonical penal action simply cannot be brought ».

123 Voir K. Pennington, « Innocent jusqu'à preuve du contraire : les origines d'un adage juridique », dans Dugan (dir.), *La procédure pénale et la protection des droits*, 62 ; W.L. Daniel (dir.), *Ministerium Iustitiæ* : *Jurisprudence of the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura: Official Latin with English Translation*, Collection Gratianus, Montréal, Wilson & Lafleur, 2011, 51 ; J.B. Beal, « To Be or Not to Be, That Is the Question: The Rights of the Accused in the Canonical Process », dans *CLSAP*, 53 (1991), 79-97. Voir aussi Morrisey qui souligne la présomption d'innocence et la bonté intrinsèque présumée de la personne humaine jusqu'à la preuve du contraire. Ceci est valable même pour les clercs accusés d'abus sexuels sur des mineurs. Voir Morrisey, « Canon Law », 186-189; C. Scicluna, « The Right of Victims in Canonical Penal Processes », dans *Periodica*, 109 (2020), 493-503.

pose si ce droit de la défense devient une barrière pour l'établissement de la justice. Autrement dit, l'argument du droit de la défense basé sur le passage du temps qui résulte en une « fin de non-recevoir » des plaintes pour des motifs de tardiveté, particulièrement dans des cas de délits sexuels, nous paraît assimilable à un déni de justice. Il est vrai que le droit pénal canonique doit protéger les droits du présumé coupable à se défendre, chercher le bien commun, respecter la proportionnalité entre l'offense et la punition ainsi que la gradualité de la peine[124]. Tous ces principes ne peuvent-ils pas être respectés au cas où ces délits seraient imprescriptibles ? Nous pensons qu'on peut y répondre par l'affirmative. Toutefois, il faut reconnaître que la question du comment assurer convenablement la défense de l'accusé dans ces circonstances demeure. C'est une question majeure qui nécessite une recherche approfondie.

Ensuite, la théorie de l'amendement, dans des cas d'abus sexuels sur des mineurs, fait courir le risque qu'après vingt années, le présumé coupable, désormais protégé par la prescription criminelle et par la présomption que le temps lui a permis de s'amender, continue à commettre des délits sexuels sur des mineurs. D'autant plus que le cadre d'exercice d'un ministère ecclésial et le pouvoir spirituel dont dispose ce dernier sont des facteurs favorables à la commission dissimulée de tels délits. Il nous semble que s'amender réellement dans ce cas suppose aussi assumer la responsabilité de ses actes, faire face à la justice et entrer dans un processus de « guérison » bénéfique aussi bien pour la victime, le délinquant, l'Église et la société[125]. Punir les personnes coupables serait ainsi un acte de charité rappelé par le Pape François dans sa constitution apostolique *Pascite gregem Dei*[126].

La théorie de l'amendement du coupable peut en effet obnubiler la conscience de la punition comme acte d'amour. Il y a là ce que Benoît XVI qualifie d'« étrange obscurcissement de la pensée ». Aussi s'agissant des abus sexuels, il affirme qu'il y a eu dans le passé une altération de la conscience qui a provoqué « un obscurcissement du droit et a masqué la nécessité de la punition. En fin de compte est intervenu un rétrécissement du

[124] Voir NAVARRO, « A General Canonical Backgrounder », 235-236. Voir aussi MORRISEY, « Addressing the Issue », 415-417.

[125] Voir PITTET, *Mon père, je vous pardonne*, 147, 196-200.

[126] Voir FRANÇOIS, constitution apostolique *Pascite gregem Dei*, 23 mai 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html (27/07/2021). Cette constitution est entrée en vigueur le 8 Décembre 2021. Pour l'histoire de la distinction entre crime et péché, voir R. ECKERT, « Peine judiciaire, pénitence et salut entre le droit canonique et théologie (XIIe s. – début XIIIe s.) », dans *Revue de l'histoire des religions*, 4 (2011), 483-508.

concept d'amour, qui n'est pas seulement gentillesse et amabilité, mais qui existe aussi dans la vérité. Et que je doive punir celui qui a péché contre le véritable amour fait aussi partie de la vérité »[127]. Aussi, la recherche de la justice de la part de la victime n'équivaut pas automatiquement à une quête de vengeance :

> L'empathie véritable nous fait prendre conscience avant tout d'une faim de justice chez les victimes. Cette faim de justice n'est pas une soif de vengeance […]. Rendre la justice n'est pas réaliser une vengeance. Non. Les victimes sentent en elles qu'un ordre a besoin d'être rétabli. Que l'ordre normal des choses est bafoué. Que les inversions ont besoin d'être renversées. Qu'elles, les victimes, soient reconnues comme blessées et les fautifs comme coupables. Qu'elles puissent manger le pain de la paix et non le pain des larmes tandis que la sérénité habite la maison de l'injuste. Cet appel que les victimes nous lancent correspond bien à la volonté divine. J'évoque ici un passage célèbre (2 Sam 12, 1 à 15) où le prophète Nathan vient trouver le roi David après que celui-ci ait couché avec la femme d'un de ses soldats, Urie, qu'il va faire discrètement tuer. Tout va bien pour David qui prend la femme et qui reste impuni dans une grande tranquillité. Mais Dieu, qui sait faire miséricorde, ne peut laisser le crime impuni. Et nous, à l'image de Dieu, nous laisserions le secret empêcher la justice ?[128]

En outre, l'argument de l'évitement du scandale de nos jours pourrait nous faire sombrer dans la situation antérieure où l'Église – comme d'autres organismes[129] – a cherché à protéger sa structure, son image au détriment des victimes. Cette attitude a conduit à des dissimulations multiples. Le scandale révèle bien l'existence au sein de l'Église des abus physiques, psychiques, sexuels et spirituels. Les abus sexuels ont mis au grand jour des abus de pouvoir, des abus de conscience et des abus spirituels[130]. Le canon 1341 du nouveau livre VI opère un changement majeur en mentionnant en premier lieu, le rétablissement de la justice comme finalité du procès pénal. La réparation du scandale autrefois classée en premier est maintenant classée en dernier lieu après l'amendement du coupable.

[127] P. SEEWALD, *Lumière du monde : le pape, l'Église et les signes des temps : un entretien avec Peter Seewald*, Montréal, Novalis, 2011, 46.

[128] L. RAVEL, Mieux vaut tard : Lettre pastorale sur les abus sexuels, L'Église en Alsace, hors-série, septembre 2018, 12-13, https://www.alsace.catholique.fr/wpcontent/uploads/sites/14/2019/04/lettre-pastorale-abus-sexuels-Mieux-vaut-tard.pdf. Texte repris par COLLECTIF, *Des victimes de prêtres témoignent*, Paris, TempsPrésent, 2021, 31.

[129] Voir FINES, *Camouflage et immunité*, 26.

[130] Voir R. BLAZQUEZ PEREZ, « La protección de los menores en la Iglesia », dans *IC*, 60 (2020), 9; S. MULHERON, « An Overview of Issues, Challenges, and Canon Law », dans J.F. ADOLPHE et R. RYCHLAK (dir.), *Clerical Sexual Misconduct: An Interdisciplinary Analysis*, Providence, Cluny Media, 2020, 197-198.

Enfin, l'argument de la protection de la justice contre des plaintes incessantes pour justifier la prescription peut avoir toute sa valeur lorsqu'il s'agit de la prescription en matière contentieuse et des biens[131]. Car elle permet de sanctionner le retard ou la négligence du propriétaire du droit désormais prescrit. Mais pour des actes criminels aussi graves qui touchent la vie des enfants et ternissent la mission de l'Église, cette institution devient problématique. Même si certains peuvent affirmer que lors de la découverte et de la médiatisation du scandale des abus sexuels dans l'Église, la prescription criminelle a été d'une certaine aide – en ce sens que beaucoup de cas n'ont pas pu être jugés[132] – on ne peut toutefois nier le fait que, dire aux victimes d'abus sexuels perpétrés par des clercs religieux et autres personnes détentrices d'un office dans l'Église que leur droit à se faire rendre justice est éteint est difficilement conciliable avec l'image d'une Église qui veut poursuivre l'œuvre du Christ, œuvrer au « *salus animarum* » (c. 1752) et dont le droit pénal a des fondements théologiques[133].

Conclusion

Toutes considérations faites, nous pensons que pour les délits contre les mœurs commis par des clercs, des membres des instituts de vie consacrée et de sociétés de vie apostolique, ou par n'importe quel fidèle qui jouit d'une dignité ou accomplit un office ou une fonction dans l'Église, à l'encontre des personnes mineures, une imprescription future et non-rétroactive de ces délits serait préférable à la prescription actuellement en vigueur. Ceci sera une marque de considération spéciale du législateur canonique pour des abus sexuels sur des mineurs. Autrement dit, il serait avantageux pour le législateur canonique, considérant l'extrême gravité dommageable de ces actes pour les victimes et pour l'Église, d'opter pour le futur d'un « régime d'imprescriptibilité »[134]. En effet, comme affirmait Luc Ravel : « Il y a une sorte

[131] Les canonistes du Moyen Âge étaient déjà conscients de l'importance des principes séculiers de la prescription pour le règlement des problèmes de propriété. Aussi, reconnurent-ils la nécessité de procéder de la même manière dans l'Église pour des raisons pratiques. Voir Brown, « Prescription », 406.

[132] Voir R. Rychlak, « The Criminal Aspect of Clerical Sex Abuse », dans J.F. Adolphe et R. Rychlak (dir.), *Clerical Sexual Misconduct: An Interdisciplinary Analysis*, Providence, Cluny Media, 2020, 220.

[133] Voir Urru, *Punire per salvare*, 26-27.

[134] Voir V. Nkouaya Mbandji, *La prescription canonique des délits sexuels sur des personnes mineures*, Paris, Artège Lethielleux, 2018, 288; Daly, « Prescription : A Major Issue », 86 : « Therefore the Catholic Church needs to revert to previous law so that there is no

d'instinct en l'homme blessé qui lui apprend que la vengeance est aussi inutile que la justice est nécessaire ». Reconnaître le crime et la souffrance de la victime appartient au chemin de la justice pour la victime et à la voie de la solidarité pour les autres. On ne peut pas faire l'économie de ce travail de justice même quand il y a prescription juridique[135].

prescription for cases of sexual abuse involving clerics, religious brothers and sisters. It needs to be explicitly stated in canon 1362 that there is no prescription for crimes of sexual abuse of minors ».

135 Voir Ravel, Mieux vaut tard, 12-13. Traitant des abus sexuels dans l'Église de France, la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église affirme qu'il serait-il mieux de maintenir l'institution de la prescription tout en instaurant une justice restauratrice. Voir Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église, Les violences sexuelles dans l'Église catholique : France 1950-2020 (Résumé du rapport), 5 Octobre 2021, nº 4, 19-20 : « Des mesures de justice restaurative doivent s'inscrire dans la procédure pénale. Le délai de prescription ne doit pas être allongé. L'Église doit mettre en place une procédure de reconnaissance des violences commises, même prescrites, et indemniser les préjudices subis […]. Au besoin de justice exprimé par les personnes victimes, souvent confrontées aux limites de l'action pénale ou à la prescription des faits commis, en dépit de l'évolution de la loi pénale au cours de la période étudiée, la commission suggère de répondre par deux voies principales : celle de la justice dite restaurative et celle de l'instauration de dispositifs permettant d'établir la vérité indépendamment de l'ancienneté des faits. La justice restaurative pour tenter de réparer les atteintes à l'être des personnes victimes, au-delà des atteintes à l'avoir».

Studia canonica 56 | 2022, 205-221
doi: 10.2143/STC.56.1.3290859

LE RÔLE DE L'EXPERT DANS LES PROCÉDURES MATRIMONIALES

LA THÉORIE FACE À LA PRAXIS

ATAA DENKHA

RÉSUMÉ — L'étude porte sur le rôle de l'expert dans les procès matrimoniaux. L'article examine, d'une part, les cas pour lesquels le *Code de droit canonique* envisage le recours à un expert et comment le travail de ce dernier doit se conformer aux exigences de la justice et de l'anthropologie chrétienne. D'autre part, les normes canoniques sont comparées avec les résultats d'une enquête réalisée sur le terrain auprès des officiaux travaillant dans des tribunaux francophones européens. En confrontant le droit avec la praxis, quelques pistes de réflexion s'ouvrent et méritent d'être prises en compte pour que l'application des normes canoniques se fasse de la manière la plus adéquate qui soit.

SUMMARY — The study focuses on the role of the expert in marriage processes. It examines, firstly, the cases in which the Code of Canon Law contemplates the use of an expert and how the latter's work must conform to the requirements of justice and Christian anthropology. Secondly, the canonical norms are compared with the results of a survey of canonical officials in French-speaking European courts. By seeing the law in light of the praxis, some avenues of reflection open up and merit attention so that the application of canonical norms is done in the most adequate way possible.

Introduction

Aborder le thème du rôle de l'expert [*peritus*] dans les procès matrimoniaux ne constitue pas une recherche nouvelle mais la poursuite de la réflexion n'est pas sans intérêt au regard de la pratique. En effet, l'intervention de l'expert est jugée nécessaire dès lors qu'on soupçonne une anomalie pouvant fausser le consentement ou empêcher la vie commune. Dans les tribunaux ecclésiastiques, sa fonction est importante pour aider les juges à comprendre les aspects scientifiques, médicaux, psychiatriques ou psychologiques d'une situation

donnée et à prendre une décision objectivement précise et juridiquement fondée[1]. Nous limiterons notre étude à l'examen du rôle de l'expert dans les procès en nullité de mariage.

Ainsi pour prononcer une sentence en faveur de la nullité d'un mariage, les juges doivent d'abord avoir acquis la certitude morale de l'existence de cette nullité. « La probabilité seule ne suffit pas pour décider d'une cause »[2]. Parvenir à une certitude morale avec les exigences inhérentes à cette notion impose une vigilance et diligence[3] pour pouvoir évaluer les preuves, d'où la nécessité de faire appel aux experts. Ces derniers auront pour rôle d'analyser les faits, leurs causes et leurs effets, et de les mettre en relation avec d'autres éléments pertinents. Il revient aux juges de choisir celui dont les connaissances, l'expérience ou l'art font de lui un spécialiste faisant autorité[4].

Les experts ne peuvent pas être considérés comme co-juges, assesseurs ou consulteurs du tribunal ; leur travail consiste à apporter un éclairage professionnel sur la personnalité ou les traits de caractère des parties relevant de leur expertise[5]. La jurisprudence canonique distingue le travail d'un juge de celui

[1] Cf. Augustine Mendonça, « The Apostolic Signatura's Recent Declaration on the Necessity of Using Experts in Marriage Nullity Cases », dans *StC*, 35 (2001), 33-58 (= Mendonça, « The Apostolic Signatura's Recent Declaration » ; Boby Sebastian Tharakunnel, « Forensic Psychiatry and the Role of Experts in Canon Law », dans *Iustitia*, 6/2 (2015), 152 (= Tharakunnel, « Forensic Psychiatry »), et pour le texte : Tribunal Suprême de la Signature Apostolique, Prot. N. 28252/97 VT *Quaesitum de usu periti in causis nullitatis matrimonii*, 16 juin 1998, dans *Periodica de re canonica*, 87 (1998), 619-622, suivi du commentaire du Père Urbano Navarrete, *ibid.*, 623-641, en anglais « Question regarding the Use of the Expert in Marriage Nullity Cases », dans *Forum*, 9/1 (1998), 35-38.

[2] Jean Paul II, Discours au Tribunal de la Rote Romaine pour l'inauguration de l'année judicaire, 4 février 1980, « Les procès en nullité de mariage », dans Jean Thorn, *Le pape s'adresse à la Rote. Allocutions annuelles de Pie XII à Jean-Paul II. 1939-1994*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1994, 170, n° 6 (= Thorn, *Le pape s'adresse à la Rote*) ; et en ligne http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/february/documents/hf_jp-ii_spe_19800204_sacra-rota.html.

[3] Cf. par exemple Zenon Grocholewski, « Moral Certainty as the Interpretative Key of Procedural Norms », dans *Forum*, 8 (1997), 45-80 ; Anne Bamberg, « "*Diligens causae examen*". Droit et pratique face à la certitude morale du juge dans les procès en nullité de mariage. Regards sur la jurisprudence rotale », dans Marc Aoun, Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu (dir.), *Tendances actuelles de la jurisprudence matrimoniale dans les tribunaux d'Église. Approches comparées*, Peter Lang, 2012, 53-94 ; Patrick Hubert, « "*Ad certitudinem moralem iure necessariam…*". La question des preuves à la lumière du motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* », dans *RDC*, 67 (2017), 107-119.

[4] Cf. Gerald T. Jorgensen, « The Role of the Expert in Tribunal Proceedings », dans *CLSAP* (2004), 139-140 (= Jorgensen, « The Role of the Expert »).

[5] Cf. Augustine Mendonça, « Reflections on Recent Rotal Sentences Originating in the U.S. : Part I », dans *Forum*, 10/1 (1999), 143 ; Mario Francesco Pompedda, « Dialogue et collaboration entre les juges et les experts dans les causes de nullité de mariage », dans *AC*, 38

d'un expert. Les deux émettent un jugement ; cependant, celui du juge est juridique (sur la validité du mariage) tandis que celui de l'expert est technique (sur la déclaration de la capacité et la constitution psychique de la personne)[6]. Le but de cette étude est d'une part, de s'interroger sur la façon dont le *Code de droit canonique* envisage le recours à un expert et dans quels cas, et d'autre part, de déterminer dans quelle mesure les tribunaux ecclésiastiques suivent et respectent ces normes canoniques. Il semble donc nécessaire que le rôle de l'expert, indispensable acteur de la procédure matrimoniale dans certains cas, puisse être compris puis approfondi pour que l'application des normes canoniques se fasse de la manière la plus adéquate qui soit.

1 — *Le rôle de l'expert selon les textes en vigueur*

Les canons 1574 à 1581 et 1680 sont relatifs à la nomination d'un expert et à son rôle. Le can. 1574 déclare sans ambiguïté que la collaboration des experts est nécessaire si la loi le prescrit : « [i]l faut faire appel au concours d'experts chaque fois que le droit ou le juge requiert leur examen et leur avis, fondés sur les règles de leur art ou de leur science, pour prouver un fait ou faire connaître la véritable nature d'une chose ». Il revient au juge de nommer les experts. Les parties doivent être consultées ; il est d'ailleurs possible que le recours à l'expert soit fait à la demande de l'une ou l'autre partie (can. 1575). L'instruction du Conseil pontifical pour les textes législatifs, *Dignitas connubii*[7], indique à l'art. 46 § 2 qu'il « revient au président du collège : (…) 15° de nommer des experts, et, le cas échéant, d'accepter les rapports déjà faits par d'autres experts » ; et à l'art. 204 § 1, il est dit qu'il « appartient au président ou au ponent de nommer les experts, et, le cas échéant, de prendre en compte les rapports déjà établis par d'autres experts (cf. c. 1575). § 2. La nomination d'un expert doit être signifiée aux parties et au défenseur du lien, restant sauf l'art. 164 ». Selon les normes du can. 1576, et de l'art. 206, les experts peuvent être récusés par les parties pour de justes motifs comme c'est le cas pour les témoins. Les experts sont appelés à collaborer dans la cause mais à condition qu'ils soient capables et idoines[8], « d'une honnêteté parfaite

(1995), 186 (= POMPEDDA, « Dialogue et collaboration ») ; du même auteur, « Dialogo e collaborazione tra giudici e periti nelle cause di nullità di matrimonio », dans *Periodica de re canonica*, 88 (1999), 141-161.

6 Cf. THARAKUNNEL, « Forensic Psychiatry », 153-154.

7 Nous citons selon la traduction sur le site du Saint-Siège.

8 Voir sur ce sujet Anne BAMBERG, « Autour de l'idonéité. Propos sur celles et ceux que l'on recrute hâtivement et que l'on renvoie tout aussi vite », dans *RDC*, 61 (2011), 89-111.

et d'une compétence éprouvée »[9]. L'art. 205 de *Dignitas connubii* accentue fortement cet aspect : « § 1. Pour la charge d'expert il faut choisir des personnes qui aient non seulement obtenu un titre d'idonéité, mais aussi qui soient insignes par leur science et l'expérience de leur domaine, et qui jouissent d'une bonne réputation de religiosité et d'honnêteté. § 2. Pour que le travail de l'expert soit réellement utile dans les causes d'incapacité dont parle le c. 1095, il faut veiller par dessus tout [*maxime curandum est*] à choisir des experts qui adhèrent aux principes de l'anthropologie chrétienne ». Si les experts sont incapables ou inaptes et s'ils manquent d'idonéité, ils peuvent être exclus, contestés et récusés[10]. Il importe aussi de veiller à la dignité des personnes expertisées. « Il n'y a aucune obligation de procéder à l'expertise si, en plus de ne pas être indispensable dans un cas donné, elle devenait vexatoire ou odieuse pour la personne, par suite d'investigations et de traitements diffamatoires, et onéreuse pour le procès, par suite du surcroît de travail, de temps et de dépenses encourues »[11].

Le *Code de droit canonique* ne précise pas les qualifications nécessaires requises chez l'expert. S'il est clair que les laïcs peuvent servir en tant qu'experts (cf. can. 228 § 2), rien dans le droit n'empêche une personne non catholique ou même non baptisée d'intervenir en tant qu'expert. Le juge doit déterminer si l'expert proposé possède les connaissances, l'expérience et la sagesse nécessaires pour apporter son expertise dans le domaine scientifique de sa spécialisation. Il est évidemment bon et souhaitable qu'il ait une connaissance approfondie de l'anthropologie chrétienne et de la nature sacramentelle du mariage[12]. Les parties ont le droit de proposer un expert privé comme le souligne le can. 1581 : « § 1. Les parties peuvent choisir des experts privés qui doivent être agréés par le juge. § 2. Si le juge est d'accord, ceux-ci peuvent consulter, dans la mesure où c'est nécessaire, les actes de la cause, et assister à l'exécution de l'expertise ; cependant, ils peuvent toujours présenter leur propre rapport ». L'art. 213 dans ses deux paragraphes reprend les mêmes termes utilisés par ce canon. Le juge est chargé de définir clairement sa tâche et de lui fournir les éléments nécessaires pour son analyse comme l'indique le can. 1577 : « § 1. C'est le juge qui, en tenant compte des allégations éventuelles des parties, fixe par décret chaque point sur lequel

9 André JULLIEN, *Juges et avocats des tribunaux de l'Église*, Rome, Officium libri catholici, 1970, 414 (= JULLIEN, *Juges et avocats*).

10 Cf. Anne BAMBERG, *Procédures matrimoniales en droit canonique*, Paris, Ellipses Éditions, 2011, 81 (= BAMBERG, *Procédures matrimoniales*).

11 Léon DEL AMO, Joaquin CALVO, Rafael RODIGUEZ-OCANA, *Code de droit canonique*. Édition bilingue et annotée, Montréal, Wilson & Lafleur, 3e éd., 2009, 1392.

12 Cf. THARAKUNNEL, « Forensic Psychiatry », 159.

devra porter le travail de l'expert. § 2. Les actes de la cause seront remis à l'expert ainsi que les autres documents et renseignements dont il peut avoir besoin pour remplir correctement et fidèlement sa fonction. § 3. Après avoir entendu l'expert, le juge fixera le délai dans lequel l'expertise devra être faite et le rapport déposé ». À l'art. 207, *Dignitas connubii* utilise presque les mêmes termes que ceux du can. 1577 en ajoutant une mention au défenseur du lien[13]. Certains auteurs estiment que l'étendue de l'accès aux actes qu'un juge donne à un expert dépendra du rôle que celui-ci est appelé à jouer. Cependant, pour une expertise en psychologie, il devrait avoir accès aux témoignages, documents et autres preuves recueillis au cours du procès. Il est souhaitable également que l'expert ait un contact avec les parties si cela est possible[14].

Le recours à un expert est obligatoire lorsqu'est évoqué le can. 1680. Ce caractère indispensable est rendu encore plus clair suite à l'intervention du Tribunal suprême de la Signature Apostolique, rappelant que l'appel aux experts en vertu des canons 1084 et 1095 est obligatoire et non optionnel[15]. Il s'agit dans ces cas d'une affaire urgente nécessitant une précision exacte et un esprit scientifique prudent[16]. Un ou plusieurs experts doivent être mandatés dans les cas de nullité de mariage impliquant une impuissance ou un défaut de consentement dû à une maladie mentale *morbus mentis*[17] comme cela est indiqué à l'art. 203 de *Dignitas connubii* : « § 1. Dans les causes d'impuissance ou de défaut de consentement pour maladie mentale ou pour les incapacités dont parle le c. 1095, le juge utilisera les services d'un ou plusieurs experts, à moins qu'en raison des circonstances, cela ne s'avère manifestement inutile (cf. c. 1680). § 2. Dans les autres causes, il faut faire appel au concours d'experts chaque fois que le juge requiert leur examen et leur avis, fondés sur les règles de leur art ou de leur science, pour prouver un fait ou faire connaître la véritable nature d'une chose, ou s'il s'agit de

[13] « § 1. C'est le juge qui, en tenant compte des allégations éventuelles des parties ou du défenseur du lien, fixe par décret chaque point sur lequel devra porter le travail de l'expert (cf. c. 1577, § 1). § 2. Les actes de la cause seront remis à l'expert ainsi que les autres documents et renseignements dont il peut avoir besoin pour remplir correctement et fidèlement sa fonction (c. 1577, § 2). § 3. Après avoir entendu l'expert, le juge fixera le délai dans lequel l'expertise devra être faite et le rapport déposé, en veillant cependant à ce que la cause ne souffre pas de retards inutiles (cf. c. 1577, § 3) ».

[14] Cf. Bamberg, *Procédures matrimoniales*, 82 ; Tharakunnel, « Forensic Psychiatry » 159-160 ; Thomas George Doran, « Some Thoughts on Experts », dans *QSR*, 4 (1989), 162.

[15] Cf. *supra*, note 1.

[16] Cf. c. Alwan, *Bononien.*, 30 octobre 2001, dans *DecretaRR*, 19, 2013, 132.

[17] Voir le commentaire du can. 1680 de Craig A. Cox, « Part III: Certain Special Processes (cc. 1671-1716) », dans CLSA *Comm2*, 1773-1774.

rechercher l'authenticité de quelque écrit (cf. cc. 1574 ; 1680) ». Augustine Mendonça en analysant l'expression *morbus mentis* du can. 1680, juge raisonnable que la législation canonique inclue dans ce terme toutes les sources psychologiques d'incapacité consensuelle mentionnées dans le can. 1095[18]. Les juges ne doivent pas faire exception car ils ne peuvent pas évaluer l'état psychologique des parties par eux-mêmes. Même s'ils sont compétents et possèdent une riche expérience, cela n'est pas nécessairement suffisant pour atteindre une certitude morale[19]. Le juge doit formuler des questions spécifiques afin d'éviter la confusion des rôles en mélangeant les différentes catégories – canonique et psychologique. Les articles 208 et 209 de *Dignitas connubii* développent d'une manière spécifique les questions à poser selon chacun des cas et les règles selon lesquelles l'expert doit effectuer son travail, notamment selon son art et à sa science, sans empiéter sur la fonction du juge [*caveat autem ne limites sui muneris ultragrediens iudicia quae ad iudicem spectant emittat*][20].

L'art. 56 §4 de *Dignitas connubii* ajoute qu'il est aussi du ressort du défenseur du lien de vérifier le questionnaire adressé aux experts : « Dans les causes d'incapacité dont il s'agit au c. 1095, il lui revient de vérifier si les questions proposées à la sagacité de l'expert ont un rapport avec l'objet et si elles ne vont pas au-delà de sa compétence ; d'apprécier si les expertises s'appuient sur les principes de l'anthropologie chrétienne et si elles ont été rédigées avec une

[18] MENDONÇA, « The Apostolic Signatura's Recent Declaration », 40-41 ; « The Role of Experts in "Incapacity to Contract" Cases (Canon 1095) », dans *StC*, 25 (1991), 417-450.

[19] Cf. JORGENSEN, « The Role of the Expert », 141-142.

[20] Art. 208 – « Dans les causes d'impuissance le juge doit demander à l'expert quelle est la nature de l'impuissance, si elle est absolue ou relative, antécédente ou subséquente, perpétuelle ou temporaire, et, si elle est guérissable, par quels moyens ». Art. 209 – « §1. Dans les causes d'incapacité, dans l'esprit du c. 1095, le juge ne doit pas omettre de demander à l'expert si l'une ou les deux parties souffraient d'une anomalie particulière habituelle ou transitoire au moment des noces ; quelle était sa gravité ; quand, pour quel motif et dans quelles circonstances elle prit son origine et se manifesta. §2. En particulier : 1° dans les causes pour défaut d'usage de la raison, il doit rechercher si au moment de la célébration du mariage cette anomalie perturbait gravement l'usage de la raison; avec quelle intensité et à quels indices elle se révélait ; 2° dans les causes pour défaut de discernement, il doit rechercher quel a été l'effet de l'anomalie sur la faculté critique et élective de prendre des décisions importantes, particulièrement pour choisir librement un état de vie ; 3° enfin dans les causes pour incapacité à assumer les obligations essentielles du mariage, il doit rechercher quelle est la nature et la gravité du fondement psychique à cause duquel la partie n'est pas seulement affectée d'une grave difficulté, mais aussi d'une impossibilité à accomplir les actions inhérentes aux obligations du mariage. §3. En rendant son avis, l'expert doit répondre à chacun des points fixés par le décret du juge selon les règles propres à son art et à sa science ; mais il doit veiller à ne pas proférer de jugements qui reviennent au juge, en sortant des limites de sa charge (cf. cc. 1577, §1 ; 1574) ».

méthode scientifique, en signalant au juge tout ce qu'il trouve à faire ressortir en faveur du lien ; en cas de sentence affirmative, il doit clairement signifier au tribunal d'appel si quelque élément des expertises aurait été exagérément considéré par les juges en défaveur du lien ». L'article de l'instruction citée décrit, en particulier, le zèle avec lequel le défenseur du lien doit évaluer les questions adressées aux experts ainsi que les résultats de ces expertises[21]. Lorsqu'une maladie mentale est invoquée comme raison de nullité, il devra sans doute se demander si la maladie diagnostiquée constitue vraiment une incapacité ou juste une excuse pour un comportement inadéquat[22].

De même, il doit constamment tenir compte des distinctions faites par la jurisprudence comme de la personne humaine dans son intégralité, ce qui inclut des valeurs religieuses, morales, en y incorporant la pensée contemporaine[23]. Dans son discours à la Signature Apostolique, le 8 novembre 2013, le pape François en commentant cet article souligne l'importance donnée à sa mission : « C'est pourquoi le défenseur du lien qui veut rendre un bon service ne peut pas se limiter à une lecture hâtive des actes, ni à des réponses bureaucratiques et générales. Dans sa tâche délicate, il est appelé à chercher à harmoniser les prescriptions du Code de droit canonique avec les situations concrètes de l'Église et de la société »[24]. Sur ce point, il est important également de revenir au discours du pape Jean Paul II, le 25 janvier 1988, dans lequel il recommande, surtout pour les cas d'incapacité psychique qui peuvent facilement donner lieu à confusion et malentendus, « que l'intervention du défenseur du lien soit vraiment qualifiée et perspicace, de sorte qu'elle contribue efficacement à la clarté des faits et des significations, devenant aussi, dans les causes concrètes, une défense de la vision chrétienne de la nature humaine et du mariage »[25].

21 Cf. John P. Beal, « *Mitis Iudex* Canons 1671-1682, 1688-1691 : A Commentary », dans *J*, 75 (2015), 491.

22 Voir sur ce sujet Ataa Denkha, « L'impact de la réforme des procès en nullité de mariage sur le rôle du défenseur du lien », dans *RDC*, 67 (2017), 485-517.

23 Sur la problématique des expertises, voir entre autres Aidan McGrath, « At the Service of the Truth : Psychological Sciences and Their Relation to the Canon Law of Nullity of Marriage », dans *StC*, 27 (1993), 379-400 ; José Maria Serrano Ruiz, « La perizia nelle cause canoniche di nullità matrimoniale », dans *DE*, 104 (1993), 53-81 ; Vincent Pereira, « Christian Anthropology and the Adjudication of Marriage Nullity Cases in the Light of Canon 1095 », dans *J*, 66 (2006), 390-435.

24 François, *Discours aux participants à l'assemblée plénière du Tribunal suprême de la Signature Apostolique*, 8 novembre 2013, https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/november/documents/papa-francesco_20131108_plenaria-segnatura-apostolica.html.

25 Jean Paul II, *Discours au Tribunal de la Rote Romaine pour l'inauguration de l'année judicaire*, 25 janvier 1988, « Le défenseur du lien au service de la vision chrétienne du

Enfin, le can. 1578 édicte les règles de base sur lesquelles l'expert doit rédiger son rapport : « § 1. Chaque expert rédigera un rapport séparé, à moins que le juge n'ordonne qu'il n'y en ait qu'un seul, signé par chacun ; dans ce cas, s'il y a divergence d'opinions, elles seront soigneusement indiquées. § 2. Les experts doivent indiquer clairement sur quels documents et par quels autres moyens appropriés ils se sont informés de l'identité des personnes, des objets, ou des lieux ; par quelle voie et selon quelle méthode ils ont procédé dans l'exécution de la mission qui leur a été confiée, et principalement sur quels arguments ils appuient leurs conclusions. § 3. L'expert peut être appelé par le juge pour fournir les explications qui, par la suite, paraîtront nécessaires »[26]. Les articles 210 et 211 de *Dignitas connubii* soulignent l'importance des normes données par ce canon. Par rapport au can. 1578 § 2, l'art. 210 § 2 ajoute en effet la question de l'attention à porter à « la certitude dont bénéficient ces conclusions ».

L'expert doit rédiger son rapport après un examen attentif et direct des parties elles-mêmes, l'examen des témoignages, des rapports médicaux, des faits et autres preuves pertinentes présentés dans les actes de la cause. Ce rapport est bien considéré comme une preuve à part entière et non en tant que simple consultation ou fonction juridique. Il doit être examiné en conjonction avec toutes les autres circonstances et les actes de la cause. Dans son allocution à la Rote romaine, le 5 février 1987, le pape Jean Paul II rappelle au juge le devoir de recourir aux experts dans les cas où la loi l'exige. Néanmoins il assortit ce rappel d'une mise en garde à l'encontre de certaines expertises, en insistant sur le fait de ne pas se laisser influencer par des concepts anthropologiques inacceptables qui entraîneraient à terme un malentendu sur la vérité des faits et leur signification[27].

Le juge doit être prudent en pesant les conclusions des experts comme le stipule le can. 1579 : « § 1. Le juge appréciera attentivement, non seulement les conclusions, même concordantes, des experts, mais également les autres

mariage », dans Thorn, *Le pape s'adresse à la Rote*, 207, n° 3, et https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1988/january/documents/hf_jp-ii_spe_19880125_roman-rota.html.

[26] Cf. Bernard De Lanversin, « L'importance du can. 1578 § 3 dans les procès matrimoniaux ("Judex *peritus peritorum*") », dans *QSR*, 4 (1989), 49-58 ; Tharakunnel, « Forensic Psychiatry », 161 ; Jorgensen, « The Role of the Expert », 143-144.

[27] Cf. Jean Paul II, *Discours au Tribunal de la Rote Romaine pour l'inauguration de l'année judicaire*, 5 février 1987, « La difficile recherche des causes psychologiques de nullité de mariage », dans Thorn, *Le pape s'adresse à la Rote*, 200-205, et http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/february/documents/hf_jp-ii_spe_19870205_roman-rota.html. Vu leur importance, l'art. 203 § 1 de *Dignitas connubii* renvoie à cette allocution et à celle de 1988.

données de la cause. § 2. En donnant les motifs de sa décision, il doit préciser les raisons pour lesquelles il a admis ou rejeté les conclusions des experts ». *Dignitas connubii* reprend mot à mot les termes de ce canon dans l'art. 212 § 1 et 2. Le juge doit tenir compte de l'opinion de l'expert, mais n'a pas besoin de la suivre ; lui seul détermine s'il y a invalidité ou non d'un mariage. L'expert n'a pas compétence pour dire que le mariage est nul ou que la partie en question ne peut pas consentir valablement au mariage. Sa responsabilité est de clarifier les domaines dans lesquels le juge manque de compétence : « – sur l'existence d'une maladie ou d'un désordre, ou encore d'une maladie psychique chez l'époux dont il est question, en se reportant à l'époque du mariage ; – sur la nature, l'origine et la gravité d'une telle condition anormale ; – enfin sur l'influence du trouble psychique dans le processus de délibération par lequel le sujet parvient à la décision matrimoniale »[28]. Son avis scientifique peut aider le juge à parvenir à une certitude morale. Même lorsque plusieurs experts s'accordent sur leurs conclusions, les juges ne peuvent abandonner leur propre responsabilité d'évaluer les éléments de preuve[29]. Néanmoins, les juges ne doivent pas agir de manière arbitraire, ils doivent exprimer les raisons de l'adoption ou du rejet des conclusions des experts. Tous ces détails sont essentiels lors du recours à un expert dans les causes faisant état de troubles mentaux ou troubles de la personnalité[30]. Après cet état des lieux concernant les normes canoniques relatives à l'expertise, nous allons à présent, par le truchement d'une enquête de terrain, nous intéresser à la façon dont celles-ci sont appliquées actuellement auprès de plusieurs tribunaux ecclésiastiques.

2 — *Regards sur la praxis dans des tribunaux francophones européens*

Afin d'asseoir notre recherche sur des éléments concrets et comparer les différentes mises en pratique, un questionnaire a été envoyé à l'attention des officiaux de l'ensemble des tribunaux ecclésiastiques francophones situés en France, Belgique, Luxembourg et Suisse. Nous avons reçu seulement six réponses positives, les autres n'ayant pas répondu[31]. Comme l'essentiel de ce travail a consisté à collecter des informations pratiques, le questionnaire

[28] Mario POMPEDDA, « Dialogue et collaboration », 190.
[29] Cf. COX, CLSA *Comm2*, 1695.
[30] Cf. POMPEDDA, « Dialogue et collaboration », 187.
[31] Que soient chaleureusement remerciées ici, les personnes ayant pris le temps de nous envoyer leur réponse.

comportait six points à traiter et un délai d'un mois a été fixé. Nous regrettons d'avoir eu si peu de réponses. Serait-ce dû à un simple désintérêt pour cette question ou bien a-t-elle créé de l'embarras ? C'est dommage car, pour mieux traiter les questions de droit, il est nécessaire d'avoir des informations relatives à la pratique interne des tribunaux ecclésiastiques. L'objectif n'est pas d'en faire la critique mais de parvenir à une manière plus juste d'interpréter et d'appliquer les canons relatifs aux procès matrimoniaux. Nous présenterons en premier lieu le questionnaire lui-même ainsi que les résultats obtenus. La lecture des réponses au questionnaire montre la diversité quant à la manière de gérer la place et le rôle de l'expert dans ces différents tribunaux.

Le nombre d'experts rattachés aux tribunaux ecclésiastiques varie d'un tribunal à l'autre. Le témoignage T1[32] précise qu'actuellement, cette officialité dispose de « deux médecins psychiatres, dont l'un à la retraite ». Un répondant indique que leur officialité partage les mêmes experts avec une autre officialité et ajoute que « la liste est très théorique. Ordinairement nous confions des expertises à 3 d'entre eux, 2 psychologues et un psychiatre » (T3). Un autre répondant déclare que « 7 experts sont actuellement agréés. Il arrive que certains experts soient sollicités – soit pour des questions de proximité des sujets à expertiser, soit en raison de la compétence particulière de l'expert en telle ou telle matière – en dehors de l'Officialité » (T2). Un autre écrit qu'ils ont « 2 experts agréés et d'autres *ad actum*. Certains spécialistes peuvent être sollicités en fonction du type de procédure (Ex : pour des entretiens en vue de la levée d'un *vetitum*, nous faisons appel en général aux psychologues du CLER[33]) » (T4). Et enfin la dernière réponse précise : « Actuellement, trois experts (deux psychiatres – un homme et une femme – et une psychologue) travaillent auprès de notre tribunal ecclésiastique » (T5).

À la question numéro 2, il s'agissait de savoir si les experts sont rémunérés ou s'ils exercent bénévolement. Quatre répondants affirment qu'ils sont rémunérés ; seul un tribunal fait appel à des experts bénévoles : « Tous exercent bénévolement » (T5). Les tarifs pratiqués « sont actuellement les suivants : – 250 € pour un travail uniquement sur dossier – 350 € pour une partie reçue et expertisée. – 400 € : * pour deux parties reçues et expertisées * pour une partie reçue et expertisée et un avis sur dossier concernant l'autre partie. * pour toute expertise en troisième instance » (T3). Un autre souligne qu'« ils sont rémunérés de manière forfaitaire (300€), indépendamment du

32 Nous signalons ces réponses par la lettre « T » qui indique le témoignage reçu et la numérotation correspond à l'ordre dans lequel nous avons reçu ces textes.

33 CLER Amour et famille, https://www.cler.net/Accompagnement-couples-et-familles.

type d'expertise, de la compétence, du temps passé » (T4). Un membre d'un tribunal précise que « l'expert est rémunéré sur demande, en fonction du type d'acte (consultation physique, examen sur dossier, nombre de parties concernées). Il fixe lui-même son indemnité. Nous n'avons pas de barème, inutile considérant le nombre très réduit d'experts » (T2). Et la dernière réponse précise : « ils ne travaillent pas bénévolement, les émoluments sont calculés sur un tarif horaire » (T1).

Quant au recours à une expertise psychiatrique lorsqu'est évoqué le motif du canon 1095, 3°, les réponses sont nuancées. Deux témoignages mentionnent le recours systématique à l'expert sauf si les actes de la cause sont manifestes : « Oui, sauf si les actes de la cause présentent des éléments particulièrement évidents ne nécessitant pas le recours à l'expert (certificats médicaux, par exemple) » (T5). « Lorsque le can. 1095, 3° est visé, l'expertise est quasi systématique – parfois, les faits peuvent en dispenser… Les expertises sont plus rares avec le can. 1095, 2°, mais se produit occasionnellement » (T4). Un tribunal l'utilise principalement dans le cas du can. 1095, 3° « Non, pas toujours, mais souvent, notamment lorsqu'il s'agit du c. 1095, 3° (cause de nature psychique) » (T1). Un autre affirme que c'est « uniquement quand l'état psychique de la personne au temps des noces ne nous paraît pas clair ou à la demande de la personne elle-même » (T3). Et seulement un tribunal mentionne la carence d'experts empêchant d'y recourir : « Non, faute d'un nombre d'experts suffisant. C'est pourquoi le motif de nullité c. 1095, 3° n'est que rarement accepté dans la formule du doute s'il apparaît évident qu'il ne s'agit pas de causes psychiques, ou s'il est évident que la partie concernée ne se soumettra pas à une expertise » (T2). La quatrième question se rapportait au fait de recourir à un expert lorsque d'autres motifs sont évoqués. Une réponse est négative : « Nous n'en avons pas l'occasion (T3) » et un autre questionnaire est resté sans réponse sur ce point (T1). Les trois autres réponses sont positives avec des variantes : « Il est déjà arrivé à plusieurs reprises d'avoir recours à l'expert pour le motif du canon 1095, 2° ainsi que dans une demande de dispense pour non consommation (psychiatre). On sollicitera davantage l'expert psychologue pour apporter des éléments relatifs à la personnalité et aux traits de caractère d'une personne, et l'expert psychiatre pour éclairer le tribunal sur des éléments d'ordre pathologique. À noter également qu'il est déjà arrivé d'avoir recours à un expert de façon ponctuelle (une gynécologue dans une demande de dispense pour non consommation) » (T5). Un autre déclare qu'il peut aussi faire appel à un expert « pour mieux caractériser l'impact d'un traumatisme dans l'enfance de la personne concernée sur sa personnalité d'adulte (cela peut être le cas dans l'exclusion de la procréation, par exemple) » (T2).

Enfin, un répondant signale : « On fait appel à l'expert dans le cas du can. 1095 §1. Également dans certaines causes pénales » (T4).

La réalisation de l'expertise sur dossier ou en rencontrant les personnes concernées était l'objet de la question cinq. Les réponses dépendent des cas traités et la majorité affirme que l'expertise est effectuée sur dossier : « Cela dépend de la cause. La plupart du temps, les expertises se font sur dossier, mais les trois experts rattachés au tribunal ont déjà eu à rencontrer les parties en la cause, auquel cas la possibilité d'un entretien individuel est systématiquement proposée aux deux parties. Concrètement, nous avons eu des cas où les deux parties ont rencontré l'expert » (T5). « Cela dépend de la nature du dossier. La plupart du temps, nos experts peuvent se prononcer uniquement sur la base des pièces. Pour certaines causes cependant, il est nécessaire de rencontrer l'une et/ou l'autre des parties » (T1). « Le plus souvent sur dossier, dans de rares cas, en présence de l'intéressé, quand la personne ne réside pas trop loin du cabinet de l'expert. En effet, la *pars conventa* réside parfois à l'autre bout de la France ; dans ce cas, l'expertise ne peut avoir lieu que sur dossier, à moins de nommer un autre expert dans le ressort du diocèse dont elle dépend » (T2). « Autant que possible, avec les personnes concernées… Mais parfois, seule l'expertise documentaire, avec ses travers, est possible » (T4). « Sur dossier uniquement quand nous ne pouvons pas faire autrement » (T3).

La dernière question a trait à la durée entre la sollicitation de l'expert et la remise de son rapport. Cette durée est variable et dépend des experts eux-mêmes : « Elle varie en fonction des experts (dont l'un est encore en activité – les deux autres sont retraités). L'un ne dépasse pas un mois pour remettre son rapport, le second prendra trois mois, et le troisième pourra aller jusqu'à six mois. C'est un critère qui est aussi mis en balance lorsqu'il faut les solliciter, mais qui est à articuler avec leur lieu de résidence (l'un d'entre eux n'étant pas en France), leur spécialité, et le motif pour lequel ils sont sollicités » (T5). « Variable. 2/3 mois en moyenne. Cela dépend aussi de la disponibilité des sujets à expertiser » (T4). Les autres réponses sont plus précises : « 1 à 2 mois. En général, l'expert est sollicité à la fin de l'instruction, avant la publication des actes, et un délai lui est fixé par le Président en la cause » (T2). « Nous donnons un délai de 3 mois plus ou moins bien respecté » (T3). « Un mois et un mois ½ » (T1).

Parmi les réponses reçues, l'une d'entre elles mérite une attention particulière. La personne qui a répondu ne suit pas l'ordre du questionnaire mais elle répond de manière générale : « Aucun expert ne travaille actuellement pour l'Officialité… il est difficile de trouver un expert intéressé par ce travail… Il y a quelques années l'Officialité avait recours à un médecin

psychiatre d'un hôpital d'un département voisin, lequel était non seulement chrétien mais aussi diacre permanent, ce qui était parfait. Mais il n'avait absolument plus de temps à consacrer à l'Officialité. … le recours à un expert étant quasi obligatoire chaque fois que l'on évoque le c. 1095 2° et 3°, notre Officialité n'hésiterait pas à y faire appel… L'idéal serait de trouver quelqu'un de relativement jeune que notre Officialité pourrait s'attacher pour plusieurs années… Ce ne serait pas un problème financier pour notre Officialité, tout en restant dans des rémunérations raisonnables » (T6). Cette enquête menée vient confirmer certaines réalités complexes et difficiles à conjuguer dans la pratique. Les deux problèmes majeurs qui ressortent touchent à la difficulté à trouver un expert et dans un deuxième temps à pouvoir le rémunérer à hauteur de ses qualifications et du travail fourni.

Néanmoins, les réponses à notre questionnaire n'ont pas mis en évidence deux éléments qui semblent fondamentaux lorsqu'il est question d'expertise dans le cadre du can. 1095. Recourir à l'expert s'inscrit dans une recherche de vérité qui protège aussi le droit de la défense des personnes et leur dignité humaine. Or, faire l'économie d'une expertise peut entraver cette recherche dans certains cas. Nous ne relevons aucune allusion non plus à la notion d'anthropologie chrétienne, dont l'expert doit également être le tenant. Les papes – notamment à travers les discours annuels prononcés devant la Rote romaine – insistent à plusieurs reprises sur cette notion, déjà rappelée plus haut. Cette enquête met en exergue différentes problématiques méritant d'être étudiées, clarifiées, qui permettront aussi de dégager quelques propositions pour l'avenir, à destination des membres des officialités.

3 — *Vers des propositions concernant la praxis*

En confrontant le droit avec la praxis, nous avons remarqué que le rôle de l'expert dans les procès matrimoniaux n'est pas toujours en conformité avec les normes canoniques et certains points nous semblent incompatibles avec le droit en vigueur. Toutefois, la pratique dans certaines officialités et les moyens du bord jouent également un rôle important dans l'application de ce droit qu'on ne doit pas négliger mais au contraire qu'il faut prendre en considération. Dans les réponses données, nous constatons que le recours à un expert varie d'une officialité à l'autre. Dans le cas où les experts travaillent bénévolement, leur recours semble répondre aux normes en vigueur. Néanmoins, la question des délais semble être la plus problématique, dans la mesure où le tribunal ne peut les forcer à rendre leur travail dans une période donnée. De ce fait, le souhait du pape François en matière de célérité dans

la procédure devient un vœu pieux dès lors qu'il est question d'expertise. Il est vrai que le bénévolat reste une forme de service valorisée dans l'Église, et rarement refusée lorsqu'une personne en fait la proposition, à plus forte raison s'il s'agit d'une personne ayant déjà réalisé sa carrière dans un domaine d'intérêt, et n'étant pas impactée par des difficultés financières.

Néanmoins, il semble tout à fait logique que ceux qui travaillent dans l'Église, notamment les personnes dont le salaire n'est pas conséquent, perçoivent une juste rémunération pour la mission effectuée, à plus forte raison si celle-ci nécessite une expérience aussi fine et précise que celle requise chez les membres d'un tribunal ecclésiastique. L'expert ne doit pas présenter cette même finesse juridique et pastorale, mais intervient sur un champ de compétences qui lui est propre et en cela, il est seul légitime à intervenir sur toute question faisant explicitement appel à ce champ de compétences. Ceci requiert de sa part un travail plus poussé et ne souffrant pas la légèreté. Il est donc normal qu'il bénéficie d'honoraires.

Il revient aux évêques de veiller au bon fonctionnement de leurs tribunaux[34], de prendre en compte l'aspect financier et de l'ajuster selon les besoins réels en compétences, ce qui n'empêche pas en soi d'avoir aussi recours à des bénévoles. Si l'on veut appliquer les normes canoniques avec équité, il faut également s'en donner les moyens. Aussi délicate soit-elle, la question financière doit être ouvertement abordée ; la correcte administration de la justice dans l'Église ne doit pas être reléguée au second plan, particulièrement lorsque l'on prend en compte les diverses crises qui traversent l'institution ecclésiale aujourd'hui.

Pour autant, la question de la rémunération, aussi légitime soit-elle, génère d'autres difficultés. Ainsi, l'aspect financier reste un obstacle dans certains tribunaux, manquant cruellement de moyens, et le problème financier peut s'étendre à tous les ministres du tribunal. Et alors, la priorité n'est souvent pas de recruter des experts, considérés comme moins indispensables pour la bonne marche – et dans certains cas la validité même – de la procédure. Concrètement, cela peut se traduire par un évitement de l'expertise et, par extension, même des motifs de nullité nécessitant expertise. Dans les cas extrêmes, ceci peut conduire à entraver la recherche de la vérité. On ne résout pas un problème en l'évitant ; pour autant, il ne faut pas imputer à la seule question financière les hésitations face au recours à un expert. Elles

[34] Cf. *Dignitas connubii*, art. 33. La rémunération de ces ministres peut être réglementée selon les critères et les exigences fixées par les statuts diocésains ou interdiocésains ; cf. Jean-Pierre SCHOUPPE, *Le droit-devoir des fidèles de subvenir aux besoins de l'Église*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, https://core.ac.uk/download/pdf/83559121.pdf, 208.

peuvent aussi bien provenir de considérations pastorales, temporelles, voire canoniques (notamment lorsqu'il est question de *vetitum*).

Certains tribunaux pointent la difficulté à trouver des experts qui sont intéressés par ce genre de problématique et ayant un vrai charisme pour cette mission. Peut-être serait-il intéressant pour les tribunaux d'une région ou conférence des évêques, que soit établi, en accord avec les personnes concernées, un annuaire répertoriant les experts rattachés aux tribunaux (comme c'est déjà le cas pour les avocats ecclésiastiques). Pourraient y être indiqués les champs de compétences, les tarifs, voire la durée de travail de chaque expert et leur accord ou non quant à la possibilité de travailler *ad actum* pour une officialité voisine, comme signalé dans le témoignage T6 ; dans le cas d'une expertise sur dossier, cette possibilité serait tout à fait envisageable et peut s'appuyer également sur une réflexion relative à la contribution des parties dans la rémunération de l'expert.

Une autre question touche également à la qualité du travail de l'expert. Son rapport doit être basé sur des argumentations scientifiques et d'autres faits pertinents « en accord avec les principes éternels de la psychologie rationnelle »[35] pour pouvoir évaluer les preuves. D'où ici l'importance que l'expert ait entre ses mains les actes de la cause. Il faut également être attentif à la manière de formuler le questionnaire. Celui-ci doit être bien ciblé et orienté dans son domaine de compétences. Claude Jeantin, dans son ouvrage *L'immaturité devant le droit matrimonial de l'Église*, présente de façon exhaustive les investigations qui peuvent être menées par l'expert en fonction des motifs, ainsi que les outils utilisés par ceux-ci, plus particulièrement lorsqu'il est question d'immaturité. Il faut en amont s'assurer que l'expert utilise un référentiel compatible avec les données de l'anthropologie chrétienne. Cet ouvrage contient quelques suggestions plus concrètes à destination tant des membres des officialités que des experts, qui y trouveront quelques pistes concernant la manière de formuler leurs questions[36].

Il peut aussi être utile de consolider la formation des membres des tribunaux ecclésiastiques à ce sujet, puisqu'ils sont responsables des orientations qu'ils donnent à l'expert. On ne peut exiger de chaque expert qu'il ait un bagage canonique conséquent – cependant, on ne peut faire l'économie d'un minimum de connaissances sur la procédure et ses enjeux – mais il nous semble que les ministres des tribunaux devraient être attentifs à la formulation

[35] Cf. POMPEDDA, « Dialogue et collaboration », 192.

[36] Cf. Claude JEANTIN, *L'immaturité devant le droit matrimonial de l'Église*, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 2018, 428 p., notamment dans les chapitres 15 et 24.

de leur demande afin de n'induire aucun élément de réponse subjectif auprès de l'expert. En amont, les questions posées aux parties et aux témoins doivent également être rédigées dans cette même préoccupation.

Lors de la publication des actes, étant donné que les parties ont un droit d'accès à tous les actes du dossier, comme le rappellent les canons et *Dignitas connubii*, sentence comprise, il est nécessaire d'être vigilant dans le cas d'une expertise psychiatrique qui peut être source de graves dommages pour la personne en cause. Il est difficile de prévoir l'effet qu'aurait la lecture de celle-ci sur la partie concernée. De plus, on ne sait quelles sont les motivations d'une personne à consulter ce document ; il faut garder à l'esprit la possibilité qu'il puisse exister une intention malveillante, par exemple le fait de se servir de ces actes contre autrui ou de générer des difficultés au niveau du tribunal civil si les parties portent plainte pour diffamation. Être vigilant ne signifie pas interdiction d'avoir accès aux actes, mais oblige à trouver des manières adéquates de les présenter, par exemple en présence d'un membre du tribunal, en capacité de « traduire » les éléments de l'expertise dans un langage clair et recevable pour la personne, voire en lien avec l'expert lui-même si celui-ci y est disposé. Si ce travail d'explication est réalisé auprès des parties, l'expertise peut même revêtir un caractère pastoral en ce sens qu'elle apporterait aux personnes des éléments concrets qui peuvent les aider à mener une réflexion personnelle et, pourquoi pas, de nouvelles bases sur lesquelles appuyer un cheminement futur ?

La vigilance doit aussi rester de mise dans les causes où la nullité du mariage est manifeste, plus particulièrement dans le procès bref devant l'évêque. Cette nouvelle procédure génère une interrogation relative au respect des délais, mais les éléments de preuve devant être recueillis en amont, il n'y a pas lieu, en principe, de recourir à un expert. *Quid* de l'expertise si l'instruction amorce des éléments contradictoires ou nécessitant un regard professionnel sur une question psychologique, par exemple, ou plus grave, une suspicion de collusion entre les parties ? La notion de vigilance, maintes fois rappelée par Anne Bamberg[37], nous apparaît une base réflexive sur laquelle poser les jalons de l'expertise. Il nous semble qu'elle devrait être rappelée et exigée de tous les ministres du tribunal. Cette vigilance fait également partie intrinsèque du devoir des évêques. Elle se concrétise par le choix de ministres idoines de la justice qui doivent accomplir leur ministère avec soin et selon le droit.

[37] Cf. Anne BAMBERG, « La vigilance de l'autorité ecclésiastique. Visiter, veiller, surveiller », dans *ME*, 130 (2015), 247.

Conclusion

En conclusion de cette réflexion, il faut rappeler que l'expert n'est pas un membre du tribunal en tant que tel. Il ne faut pas réclamer de lui un avis canonique ; cependant on ne peut faire l'économie de son travail en fonction des problématiques des causes. C'est pourquoi le droit canonique nous fournit un cadre normatif relatif au choix des experts et à leurs qualifications, volontairement ouvert afin que ces derniers puissent exercer leur mission avec le plus de latitude possible. Le rôle du juge est alors de s'entourer de la personne pouvant répondre à telle problématique précise et de lui poser les questions pertinentes. Il importe aussi qu'il rappelle les contours de la fonction, à savoir que l'expert n'a pas à se prononcer sur la validité ou l'invalidité du mariage. Ce rôle revient aux juges, uniquement.

À travers cette recherche et réflexion, nous avons voulu examiner les normes en vigueur et les situer face à la réalité du terrain concernant le recours à un expert. Bien que nous constations les très grandes difficultés à pouvoir solliciter des personnes acceptant de tenir ce rôle et parfois même le choix de s'en passer tout simplement, l'expert reste pour autant souvent indispensable, et il est même obligatoire dans certains cas. Tant pour la justice que pour la quête de la vérité, il importe de ne pas minimiser son rôle. L'expert est parfois absolument nécessaire, et pourtant il appartiendra toujours au juge – *peritus peritorum* – de critiquer et d'évaluer son rapport d'expertise « pour en déterminer la valeur probatoire »[38]. Notre souhait est d'élargir, à travers les réflexions et propositions présentées, des voies de solutions possibles pour que le rôle de l'expert puisse être dûment assuré dans les tribunaux des diverses Églises particulières.

[38] JULLIEN, *Juges et avocats*, 414. Cf. sur cette question Antoni STANKIEWICZ, « La valutazione delle perizie nelle cause matrimoniali per incapacità psichica », dans *ME*, 118 (1993), 263-287 et « La convertibilità delle conclusioni peritali nelle categorie canoniche », dans *ME*, 119 (1994), 353-384.

Studia canonica 56 | 2022, 223-243
doi: 10.2143/STC.56.1.3290860

LE MOTU PROPRIO *TRADITIONIS CUSTODES*

L'AVENIR DU RITE ROMAIN ANCIEN EN QUESTION

PIERRE-MARIE BERTHE

RÉSUMÉ — Le motu proprio *Traditionis custodes* (16 juillet 2021) restreint fortement l'usage du missel de 1962. Prenant acte que la liturgie préconciliaire est instrumentalisée par des groupes qui critiquent Vatican II et menacent l'unité ecclésiale, François déclare que le missel issu de la réforme de 1970 est la seule expression de la *lex orandi* dans l'Église latine. Les évêques ont la faculté d'autoriser des célébrations selon le missel ancien en dehors des églises paroissiales pour des groupes déjà constitués, mais ils ne peuvent ériger de paroisses personnelles autour de cette liturgie. Ces mesures appellent des éclaircissements. C'est pourquoi cet article propose quelques réflexions sur le retour au régime de l'indult, l'adhésion aux enseignements du concile Vatican II, le cadre canonique offert à l'ancien missel, l'avenir des instituts érigés par la Commission pontificale *Ecclesia Dei*, le maintien des normes antérieures compatibles avec la nouvelle discipline.

SUMMARY — The motu proprio *Traditionis custodes* (16 July 2021) severely restricts the use of the 1962 Missal. Noting that the pre-conciliar liturgy is employed by some groups which criticize Vatican II and threaten ecclesial unity, Francis declares that the Missal resulting from the reform of 1970 is the unique expression of the *lex orandi* in the Latin Church. Bishops have the power to authorize celebrations according to the former Missal outside parish churches for groups already constituted, but they cannot set up personal parishes on the basis of this liturgy. These measures require clarification. This article offers some reflections on the motu proprio, treating: the return to the regime of the indult, adherence to the teachings of the Second Vatican Council, the canonical framework for the old Missal, the future of the institutes erected by the Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, and the maintenance of earlier norms that are compatible with the new discipline.

Introduction

Le motu proprio *Traditionis custodes* publié par le pape François le 16 juillet 2021, avec une lettre de présentation adressée aux évêques, revient sur une décision emblématique du pontificat de Benoît XVI : le droit pour tout prêtre et fidèle de l'Église latine d'utiliser les livres antérieurs à la réforme liturgique[1]. François révise en profondeur les normes relatives à la liturgie préconciliaire, notamment le motu proprio *Summorum pontificum* (7 juillet 2007) et l'instruction *Universae Ecclesiae* (30 avril 2011)[2]. Au dire du pape, cette décision s'impose pour défendre l'unité de l'Église, car les groupes qui utilisent le missel antérieur à la réforme liturgique n'adhèrent pas tous pleinement aux enseignements du concile Vatican II[3]. D'emblée, François déclare que les livres liturgiques promulgués après Vatican II « sont la seule expression de la *lex orandi* du rite romain[4] ». De là il stipule que l'autorisation

1 François, Lettre apostolique m.p. *Traditionis custodes*, 16 juillet 2021 ; François, *Lettre aux évêques accompagnant le motu proprio* Traditionis custodes, 16 juillet 2021. Lorsque sur un point particulier les énoncés de ces textes ne se rejoignent pas, il importe de s'en tenir à ce que dit le motu proprio, car la lettre qui l'accompagne n'est pas un acte du législateur. Ces documents sont accessibles en quatre langues (allemand, anglais, espagnol, italien) sur le site du Saint-Siège. En outre, la *Documentation catholique* a publié une traduction française de ces textes, qui est utilisée ici : https://www.la-croix.com/Traditionis-custodes-motu-proprio-pape-Francois-liturgie-2021-09-08-1201174387 ; https://doc-catho.la-croix.com/Jai-lintention-retablir-lunite-toute-lEglise-Rite-romain-lettre-pape-Francois-eveques-Traditionis-custodes-2021-09-08-1201174390.

2 Benoît XVI, Lettre apostolique m.p. *Summorum pontificum*, 7 juillet 2007, traduction française dans *DC*, 104 (2007), 702-704 ; Commission pontificale *Ecclesia Dei*, Instruction *Universae Ecclesiae*, 30 avril 2011, dans *DC*, 108 (2011), 572-576. Sur ces textes, voir : Antonio S. Sánchez-Gil, « Gli innovativi profili canonici del motu proprio *Summorum Pontificum* sull'uso della liturgia romana anteriore alla riforma del 1970 », dans *IE*, 19/3 (2007), 689-708 ; John J. M. Foster, « Reflexiones canónicas acerca de *Universae Ecclesiae*, Instrucción sobre la Aplicación de *Summorum Pontificum* », dans *IC*, 52/103 (2012), 191-234 ; Alberto Soria Jiménez, *La unidad del rito romano como principio de interpretación de la carta apostólica en forma de motu proprio* Summorum pontificum, Madrid, Ediciones cristiandad, 2014 ; Irek Krzysztof, *Lo status giuridico della messa di San Pio V (dalla costituzione apostolica « Missale romanum » di Paulo VI al motu proprio « Summorum pontificum » di Benedetto XVI)*, Rome, Pontificia università lateranense, 2014.

3 François, *Lettre aux évêques*.

4 François, *Traditionis custodes*, art. 1. Affirmer que le missel promulgué après Vatican II est « la seule expression de la *lex orandi* du rite romain » paraît discutable, puisque l'usage du missel de 1962 reste permis. Cependant la traduction française publiée dans la *Documentation catholique* est cohérente avec les versions allemandes, anglaises, espagnoles et italiennes du texte, proposées officiellement par le Saint-Siège : « sind die einzige Ausdrucksform », « are the unique expression », « son la única expresión », « sono l'unica espressione ». Au regard des autres articles du motu proprio, il serait plus juste d'affirmer que le missel promulgué après Vatican II est l'expression « privilégiée » de la *lex orandi* du rite romain.

d'utiliser le missel romain de 1962, conformément aux « orientations du Siège apostolique », relève de la « compétence exclusive » des évêques[5]. Désormais, un indult est nécessaire aux prêtres qui désirent célébrer selon ce missel[6]. Les évêques doivent veiller à ce que les groupes utilisant les livres anciens « n'excluent pas la validité et la légitimité de la réforme liturgique, des écrits du concile Vatican II et du magistère pontifical[7] ». Le rite romain préconciliaire est contenu dans des limites étroites : les évêques sont incités à refuser « la création de nouveaux groupes », l'érection de paroisses personnelles est interdite et les communautés existantes sont reléguées hors des églises paroissiales[8]. Par ailleurs, les instituts érigés par la Commission pontificale *Ecclesia Dei* passent sous la compétence de la Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique[9]. Ces mesures radicales appellent des éclaircissements, d'autant que le motu proprio dans son ensemble reste soumis aux normes générales des canons 20 et 21 sur la révocation de la loi. Dans cette perspective, cet article propose quelques éléments d'analyse sur le retour au régime de l'indult, l'adhésion des prêtres et des fidèles aux enseignements du concile Vatican II, le cadre canonique des célébrations utilisant l'ancien missel, l'avenir des instituts érigés par la Commission pontificale *Ecclesia Dei*, le maintien des dispositions antérieures compatibles avec les nouvelles normes.

1 — *Le retour au régime de l'indult*

L'article 1 du motu proprio énonce le principe qui fonde le changement de discipline concernant l'usage du missel de 1962. Désormais, « les livres liturgiques promulgués par les saints pontifes Paul VI et Jean-Paul II, conformément aux décrets du concile Vatican II, sont la seule expression de la *lex orandi* du rite romain[10] ». Alors que Benoît XVI avait établi que le missel de 1962 constitue la « forme extraordinaire » de l'unique rite romain, dont la « forme ordinaire » est le missel de 1970, François déclare que seul le missel révisé après le dernier concile présente les textes et

5 Ibid., art. 2.
6 Ibid., art. 4-5.
7 Ibid., art. 3 § 1.
8 Ibid., art. 3 § 6, 2. La formulation utilisée dans le § 6 est telle que si l'évêque juge opportun, au regard des circonstances, d'autoriser un nouveau groupe de fidèles, il peut le faire sans avoir besoin d'accorder une dispense.
9 Ibid., art. 6.
10 Voir note 4.

gestes adéquats de la prière liturgique au sein de l'Église latine. Tout en prenant acte que certains groupes ont besoin de temps avant d'adopter ce missel, François dit vouloir rétablir l'unité « dans toute l'Église de rite romain » autour du missel issu de Vatican II[11]. Cette nouvelle approche s'est imposée de façon assez soudaine, car en février 2020, la Congrégation pour la doctrine de la foi a publié deux décrets, qui se situent encore dans la perspective de Benoît XVI[12]. Conformément à l'instruction *Universae Ecclesiae* (n° 25), l'un de ces textes introduit sept nouvelles préfaces, dont l'usage reste libre, dans le missel de 1962, tandis que l'autre permet aux prêtres de célébrer les saints canonisés depuis 1960 avec ces mêmes livres. Ces décrets, qui considèrent le missel tridentin comme une forme liturgique vivante, ont déclenché de vives réactions[13]. Ces critiques ont poussé le pape à légiférer sur le sujet.

Traditionis custodes abandonne la terminologie discutée de *Summorum pontificum*[14]. La « forme extraordinaire du rite romain » devient le « missel romain publié ou promulgué par saint Jean XXIII en 1962 », le « *Missale romanum* de 1962 », le « missel antérieur à la réforme de 1970 », ou le « missel Romain promulgué par saint Pie V ». Ces dénominations soulignent que la liturgie ancienne renvoie à une période déterminée – le temps qui va du concile de Trente au concile Vatican II – mais elles ne suggèrent pas que ce missel remonte en partie à l'époque du pape saint Grégoire le Grand. De fait, le missel de 1962 est considéré par François comme une expression dépassée du rite romain, qui pour le moment cependant peut être encore célébrée dans un cadre restreint. Le statut actuel de cette liturgie reste à définir.

[11] François, *Lettre aux évêques*. Le pape demande aux évêques de travailler en ce sens : « C'est surtout à vous d'œuvrer afin que l'on revienne à une forme de célébration unitaire ».

[12] Congrégation pour la doctrine de la foi, Décrets *Quo magis* et *Cum sanctissima*, 22 février 2010 ; Note de présentation du décret *Quo magis* approuvant sept nouvelles préfaces eucharistiques dans la forme extraordinaire du rite romain ; Note de présentation du décret *Cum sanctissima* sur la célébration liturgique en l'honneur des saints dans la forme extraordinaire du rite romain.

[13] Réagissant à ces décrets, le théologien Andrea Grillo, qui enseigne à l'Université pontificale Saint-Anselme, a lancé une pétition demandant que l'ancienne liturgie soit soumise aux évêques diocésains et à la Congrégation pour le culte divin. Le liturgiste invite à revenir à « la normalité ecclésiale » et à « surmonter l'état d'exception liturgique établi il y 13 ans » : Claude Barthe, « Du nouveau pour la forme extraordinaire ? », dans *Res novae – Perspectives romaines* (13 avril 2020). Cf. https://www.resnovae.fr/du-nouveau-pour-la-forme-extraordinaire.

[14] Nicola Bux, *La réforme de Benoît XVI : la liturgie entre innovation et tradition*, Perpignan, Éditions Tempora, 2009, préface du cardinal Antonio Canizarès à l'édition espagnole, 201. L'auteur propose d'appeler le rite romain ancien « liturgie de saint Grégoire le Grand ».

Concrètement, le texte annule le droit des fidèles à bénéficier du missel de 1962 et revient au principe de l'indult, en précisant les normes de 1984 au vu de la situation actuelle[15]. Le document opère une distinction selon que les prêtres ont été ordonnés après ou avant la publication du motu proprio *Traditionis custodes* (16 juillet 2021). Les premiers doivent faire une « demande formelle à l'évêque diocésain qui consultera le Siège Apostolique avant d'accorder cette autorisation » (art. 4). Quant aux seconds, il leur faut « demander à l'évêque diocésain l'autorisation de continuer à utiliser cette faculté » (art. 5). Le législateur prépare les conditions de l'unité liturgique autour du nouveau missel, en procédant par étapes. Les motifs qui pousseront les nouveaux prêtres à demander de telles permissions seront examinés avec attention.

Il n'est pas évident d'accorder ce retour au régime de l'indult avec le canon 214 qui reconnaît le droit des fidèles – clercs et laïcs – à suivre leur « rite propre » et leur « forme propre de vie spirituelle qui soit toutefois conforme à la doctrine de l'Église », à moins de considérer que le missel de 1962 correspond à un état dépassé de la liturgie et de la spiritualité catholique en porte à faux avec Vatican II et le magistère subséquent[16]. François appuie cette thèse, en soulignant que la réforme liturgique est inspirée de « l'esprit du concile Vatican II », mais il nuance son propos, en précisant que le missel de 1970 conserve les principaux éléments du rite romain. Ainsi, le pontife écrit : « Quiconque désire célébrer avec dévotion, selon la forme liturgique antérieure, n'aura aucune difficulté à trouver, dans le missel romain réformé, selon l'esprit du concile Vatican II, tous les éléments du rite romain, en particulier le canon romain, qui est l'un des éléments les plus caractéristiques[17] ». Les différences entre ces deux liturgies sont pourtant connues. Dans les livres de 1970, le canon romain a cédé la place à plusieurs prières eucharistiques composées d'après des modèles orientaux et gallicans. L'offertoire a été révisé pour assumer une dimension moins sacrificielle. La relation du prêtre et des fidèles a été repensée à l'aune du sacerdoce des baptisés et de la participation active de l'assemblée. Les oraisons ont été réécrites, en gommant les termes relatifs à la propitiation. Les gestes d'adoration ont été réduits. Pour ces raisons et d'autres, l'historien de la liturgie Klaus Gamber (1919-1989), un défenseur du missel de 1965, avançait la

[15] Congrégation pour le culte divin, *Indult pour employer le missel romain de 1962*, 3 octobre 1984, traduction française dans *DC*, 81 (1984), 1124-1125.

[16] La portée du canon 214 reste cependant limitée, car « en considération du bien commun, il revient à l'autorité ecclésiastique de régler l'exercice des droits propres aux fidèles » : c. 223 § 2.

[17] François, *Lettre aux évêques*.

thèse que les missels de 1962 et 1970 constituent deux rites indépendants[18]. De même, Joseph Gélineau (1920-2008), un liturgiste et compositeur engagé dans le renouveau conciliaire, voyait dans le missel de 1970 non la révision d'un rite, mais l'avènement d'une nouvelle liturgie[19]. De ce point de vue, le motu proprio *Summorum pontificum* n'a pas contribué à la clarté du débat, car il rejette l'idée d'un double rite, mais sous-entend que les deux missels ont chacun une spiritualité propre[20]. De fait, la cohérence interne de l'une et l'autre forme liturgique explique que le débat sur l'enrichissement réciproque des missels ait tourné court[21].

Par ailleurs, les raisons qu'avance François pour révoquer la faculté accordée par ses prédécesseurs appellent plusieurs remarques. D'abord, le pontife relève que la célébration de la liturgie antérieure à Vatican II met en péril l'unité. Le pape déplore que le missel ancien soit utilisé « pour accroître

[18] Klaus GAMBER, « La réforme liturgique en question », trad. Simone Wallon, Le Barroux, Éditions Sainte-Madeleine, 1992, 5. L'auteur appelle à distinguer nettement le *ritus romanus* et le *ritus modernus*.

[19] Le Père Joseph Gelineau (sj) observe : « Si les formes changent, le rite change. Si un élément est changé, la totalité signifiante est modifiée. Que ceux qui ont encore connu et célébré comme moi la grand-messe chantée en latin et en grégorien se souviennent, s'ils le peuvent. Qu'ils comparent la messe actuelle d'après Vatican II. Non seulement les paroles, les mélodies et certains gestes sont autres. En vérité, c'est une autre liturgie de la messe. Il faut le dire sans ambages : le rite romain tel que nous l'avons connu n'existe plus : il est détruit » : Joseph GELINEAU, *Demain la liturgie : essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*, Paris, Cerf, 1977, 10.

[20] Le motu proprio ne cite jamais le canon 214, mais des évêques l'ont appliqué, en invoquant le droit des fidèles « à suivre leur forme propre de spiritualité propre ». Cf. Mgr Maurice de GERMINY, *Décret pour la création de la paroisse personnelle des Saints Apôtres*, 1er novembre 2011. Cf. https://www.riposte-catholique.fr/archives/77987. Surtout dans le sillage de *Summorum pontificum*, des voix autorisées ont relevé les éléments caractéristiques qui distinguent le rite romain ancien du missel de 1970. En 2017, le secrétaire de la Commission *Ecclesia Dei*, Mgr Guido Pozzo, évoquait notamment « la dimension sacrificielle de la messe représentée dès la prière de l'offertoire », la « sacralité du rite qui permet d'appréhender avec force le mystère de Dieu et de la foi chrétienne », la « dimension contemplative et adorante envers la divine majesté », le « silence comme expression et condition d'une participation intérieure au sacrifice de la sainte messe ». Cf. Guillaume LUYT, « Dix ans de *Summorum pontificum* : un entretien exclusif avec Mgr Guido Pozzo », dans *Homme Nouveau* (7 juillet 2017).

[21] Robert SARAH (cardinal), « Pour une réconciliation liturgique », dans *La Nef* 294 (juillet-août 2017). Cette intervention a été prononcée lors d'un colloque organisé à l'Angelicum, à Rome, le 14 septembre 2017 pour les dix ans de *Summorum pontificum*. Dans ce même esprit, le 12 juin 2015, puis le 5 juillet 2016, le préfet de la Congrégation pour le culte divin invitait les prêtres qui le souhaitent à célébrer la messe vers l'abside, comme le permettent les règles liturgiques. Cependant, dès le 11 juillet, le Bureau de presse du Saint-Siège faisait savoir que la messe resterait célébrée habituellement face au peuple.

les distances, renforcer les différences, construire des oppositions qui blessent l'Église et entravent son chemin, l'exposant au risque de la division[22] ». Ce jugement global ne paraît pas adapté à tous les pays et l'ensemble des diocèses, car depuis la publication de *Traditionis custodes*, plusieurs évêques ont souligné que leurs relations avec les groupes de fidèles attachés au missel de 1962 étaient apaisées[23]. L'enquête diligentée par la Congrégation pour la doctrine de la foi en 2020 sur l'application de *Summorum pontificum* semble avoir été déterminante. C'est pourquoi, pour une bonne réception du texte, il serait approprié « que les résultats de la consultation soient rendus publics, en même temps que l'indication de son caractère scientifique[24] ». Du reste il paraît difficile d'abolir l'ancien rite « simplement parce qu'il attire des personnes problématiques : *abusus non tollit usum*[25] ». Par ailleurs, l'affirmation selon laquelle le missel ancien nourrit la résistance à Vatican II interroge, car si, comme le pape l'affirme, les livres de 1970 reprennent tous les éléments du rite ancien, la célébration de ces deux liturgies dans l'Église latine ne saurait fragiliser l'unité autour du pontife romain. En réalité, ou ces deux missels partagent la même théologie, malgré des accentuations spécifiques, et leur coexistence ne saurait être une menace sérieuse pour l'unité de l'Église, ou ces liturgies sont effectivement très différentes, et les fidèles attachés au missel ancien ne peuvent être tenus de renoncer au rite propre qui nourrit leur foi.

Exposant son projet de rétablir l'unité autour du missel de 1970, François invoque la fidélité à Vatican II qui valorise la participation active des fidèles dans le culte liturgique, mais il importe d'ajouter que les Pères conciliaires ont insisté sur la diversité des expressions liturgiques. *SC* 37 proclame que l'Église catholique n'impose pas dans sa liturgie « la forme rigide d'un libellé unique ». En outre, le Concile n'a pas voulu abroger le missel de 1962[26]. Les faits sont

22 FRANÇOIS, *Lettre aux évêques*.

23 Chargé par l'épiscopat français, avec Mgr Dominique Lebrun, des relations avec les communautés « traditionalistes », Mgr Olivier Leborgne note : « Dans la très grande majorité des cas, les relations se passent bien même s'il peut y avoir çà et là quelques risques de division. Mais il y a des pays où la situation peut être plus clivée ». Cf. Xavier LE NORMAND, « Dans les milieux traditionalistes, «l'incompréhension» domine après le motu proprio du pape François », dans *La Croix* (16 juillet 2021).

24 Cf. Raymond Leo BURKE (cardinal), Déclaration à propos du motu proprio *Traditionis custodes*. Cf. https://www.cardinalburke.com/presentations/traditionis-custodes.

25 Gerhard MÜLLER (cardinal), Réaction au motu proprio *Traditionis custodes*. Cf. http://www.benoit-et-moi.fr/2020/2021/07/20/traditionis-custodes-le-cardinal-muller-reagit.

26 « Quant à l'usage du missel de 1962, comme *forma extraordinaria* de la liturgie de la messe, je voudrais attirer l'attention sur le fait que ce missel n'a jamais été juridiquement abrogé, et que par conséquent, en principe, il est toujours resté autorisé » : BENOÎT XVI, *Lettre aux évêques*.

aujourd'hui connus[27]. Le maître d'œuvre de la réforme, Annibale Bugnini s'employa à supprimer le rite ancien, mais le cardinal Secrétaire d'État fit obstacle à son projet, car il ne lui accorda pas l'autorisation de présenter sa requête à la Commission pour l'interprétation des documents conciliaires. Le document *Conferentiarum episcopalium* (28 octobre 1974) affirme certes que le nouveau missel s'impose à tous, excepté aux prêtres âgés et malades, mais la curie romaine a annulé en appel les sentences de suspens prononcées par des évêques contre des prêtres qui avaient célébré la messe avec les livres anciens sans permission. Surtout, la commission cardinalice réunie à l'instigation de Jean-Paul II en décembre 1986 affirma que la réforme issue du Concile n'avait pas abrogé l'ancien missel. A l'unanimité, elle releva que Paul VI n'avait pas accordé aux évêques le pouvoir d'interdire à un prêtre de célébrer la messe avec le missel ancien.

Enfin, François se dit conforté par l'attitude de saint Pie V qui après le concile de Trente voulut faire l'unité autour du missel romain, mais cet exemple n'est pas démonstratif. D'une part, le missel publié à cette époque n'est pas « une nouvelle liturgie, mais un texte fiable, conforme aux meilleurs et plus anciens manuscrits et aux meilleures éditions imprimées[28] ». En outre, la réforme de 1570 a maintenu les liturgies qui étaient « en vigueur dans une région ou une institution » depuis plus de deux siècles[29]. Or, le rite tridentin, qui reprend en grande partie le missel romain édité en 1474 accompagna la vie de l'Église latine jusqu'en 1970. De plus, après cette date, il s'est maintenu en plusieurs lieux, « avant tout dans les pays où le mouvement liturgique avait donné à de nombreuses personnes une remarquable formation liturgique[30] ». Dans ces conditions, le projet de supprimer la liturgie romaine ancienne paraît voué à l'échec.

2 — *L'adhésion aux enseignements du concile Vatican II*

L'article 3 § 1 du motu proprio stipule : « L'évêque, dans les diocèses où jusqu'à présent se trouvent un ou plusieurs groupes qui célèbrent avec le

[27] Bux, *La réforme de Benoît XVI*, 118-121.

[28] John W. O'Malley, *Le Concile de Trente : ce qui s'est vraiment passé*, trad. franç., Bruxelles, Lessius, 2013, 321.

[29] Ibid. De plus, « l'intention du pape Pie V n'était pas de supprimer la variété des rites, mais plutôt de freiner les abus qui avaient conduit à une incompréhension dévastatrice parmi les réformateurs protestants concernant la substance du sacrifice de la messe (son caractère sacrificiel et sa présence réelle) » : Müller, *Réaction au motu proprio*.

[30] Benoît XVI, *Lettre aux évêques*.

missel antérieur à la réforme de 1970, doit veiller à ce que ces groupes n'excluent pas la validité et la légitimité de la réforme liturgique, des écrits du concile Vatican II et du magistère pontifical ». À première vue, l'affirmation est dans la ligne des textes antérieurs qui encadrent la célébration de la messe selon l'*usus antiquior*, car Jean-Paul II et Benoît XVI ont toujours subordonné la faculté d'utiliser le missel de 1962 à l'acceptation du magistère conciliaire et postconciliaire dans son intégralité. Selon la lettre *Quattuor abhinc annos* (3 octobre 1984), l'autorisation d'utiliser le missel ancien ne peut être donnée qu'aux prêtres et fidèles n'ayant « aucun lien avec ceux qui mettent en doute la légitimité et la rectitude doctrinale du missel romain promulgué en 1970 par le pontife romain Paul VI[31] ». De même, l'instruction romaine *Universae Ecclesiae* (2011), qui précise *Summorum pontificum*, souligne : « Les fidèles qui demandent la célébration de la forme extraordinaire ne doivent jamais venir en aide ou appartenir à des groupes qui nient la validité ou la légitimité de la sainte messe ou des sacrements célébrés selon la forme ordinaire, ou qui s'opposent au pontife romain comme pasteur suprême de l'Église universelle[32] ». Ces propos ciblent principalement les prêtres de la Fraternité Saint-Pie X, qui célèbrent la messe selon les livres de 1962 en communion (*una cum*) avec le pape, mais critiquent sévèrement la réforme liturgique, le concile Vatican II et le magistère postconcilaire. Du reste, encore aujourd'hui, l'acceptation de Vatican II reste un point de blocage dans le dialogue entre le Saint-Siège et la Fraternité Saint-Pie X[33].

Traditonis custodes constitue un tournant, car le pape vise ici des communautés érigées selon les normes du droit, qui interprètent les enseignements de Vatican II « à la lumière de la Tradition », en appliquant l'herméneutique de la continuité recommandée par Benoît XVI[34]. Au dire de

[31] Congrégation pour le culte divin, *Indult*.

[32] Commission *Ecclesia Dei*, *Universae Ecclesiae*, n° 19.

[33] Dans une lettre datée du 6 juin 2017, le préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi rappelle au Supérieur général de la Fraternité Saint-Pie X les conditions préalables à une reconnaissance canonique. Il note : « Le nouveau texte de la Déclaration doctrinale doit comporter un paragraphe dans lequel les signataires déclarent, de manière explicite, leur acceptation des enseignements du concile Vatican II et ceux de la période post-conciliaire, en accordant aux dites affirmations doctrinales le degré d'adhésion qui leur est dû ». Ce texte a été jugée irrecevable par les supérieurs de la Fraternité Saint-Pie X. Voir Pierre-Marie Berthe, « La suppression de la commission *Ecclesia Dei* : un choix théologiquement cohérent », dans *RDC*, 68 (2018), 165-166.

[34] Sur ce point, ces groupes suivent le protocole du 5 mai 1988 qui stipule : « À propos de certains points enseignés par le concile Vatican II ou concernant les réformes postérieures de la liturgie et du droit, et qui nous paraissent difficilement conciliables avec la Tradition, nous nous engageons à avoir une attitude positive d'étude et de communication avec le Siège apostolique, en évitant toute polémique ». Par la suite, ces groupes ont pris comme point de

François, plusieurs de ces groupes posent problème, car leur attitude est ambiguë vis-à-vis du concile Vatican II et du magistère. Ils instrumentalisent le missel de 1962 et se caractérisent « par un rejet croissant non seulement de la réforme liturgique, mais aussi du concile Vatican II, avec l'affirmation infondée et insoutenable qu'il trahit la Tradition et la «vraie Église[35]» ». Le pape ne dénonce pas des erreurs précises qui iraient contre des enseignements de la foi catholique, mais un esprit d'insoumission, alimenté par l'attachement à une liturgie jugée désuète. Cette réaction abrupte contraste avec la patience dont fait preuve le pontife romain à l'égard des catholiques allemands engagés dans la « voie synodale » qui met en péril l'unité de l'Église[36].

La question de l'adhésion pleine et entière aux enseignements de Vatican II concerne d'abord les prêtres. De fait, les clercs concernés par les mesures du pape sont des « prêtres idoines, non empêchés par le droit », qui « sont pleinement dans la communion de l'Église catholique » (c. 205)[37]. Les uns sont incardinés dans le diocèse où ils exercent leur ministère, tandis que d'autres appartiennent à des instituts érigés par les instances romaines, qui ont été sollicités par des ordinaires pour accomplir un ministère. Ces prêtres, qui sont connus des évêques, vérifient donc les conditions fixées par le droit pour recevoir une charge pastorale. La principale difficulté que le texte ne mentionne pas est l'exclusivisme rituel[38]. Parmi les prêtres qui utilisent le missel de 1962, plusieurs refusent de concélébrer avec le missel issu de Vatican II. Cette position est perçue comme une entorse à la communion et

référence le discours de Benoît XVI sur l'herméneutique de la continuité : Benoît XVI, *Discours à la curie romaine*, 22 décembre 2005, traduction française dans *DC*, 103 (2006), 56-63.

35 François, *Lettre aux évêques*. Il importe de noter que dès le début de son pontificat, François s'est montré préoccupé par le risque d'idéologisation et d'instrumentalisation de l'ancien *Ordo missae* : cf. François, Entretien, dans *Études*, 419 (octobre 2013), 337-352.

36 « Étant donné la disproportion entre la réponse relativement modeste aux attaques massives contre l'unité de l'Église dans la «voie synodale» allemande (ainsi que dans d'autres pseudo-réformes) et la discipline sévère de la minorité des défenseurs de l'ancien rite, l'image de la brigade de pompiers malavisée vient à l'esprit, qui – au lieu de sauver la maison en flammes – sauve d'abord la petite grange à côté » : Müller, *Réaction au motu proprio*.

37 Benoît XVI, *Summorum pontificum*, art. 5 § 4.

38 Cette question a occasionné récemment un confit entre l'archevêque de Dijon et la Fraternité Saint-Pierre qui suit le missel de 1962. Mgr Roland Minnerath a mis un terme à la mission pastorale de cet institut traditionaliste, dont les prêtres ne veulent pas concélébrer dans le nouveau rite. Cf. Loup Besmond de Senneville, Céline Hoyeau et Malo Tresca, « À Dijon, nouvelles tensions autour de la «messe tradi» », dans *La Croix* (28-29 juin 2021) ; Camille Lecuit, « Fortes tensions entre le diocèse de Dijon et la Fraternité Saint-Pierre », dans *Famille chrétienne* (21 juin 2021).

une prise de distance par rapport aux enseignements du Concile. Pour se justifier, ces prêtres, non sans quelque embarras, mettent en avant leur charisme propre, la liberté que leur donne le droit canonique (c. 902) et les insuffisances du nouveau missel[39]. Implicitement, *Traditionis custodes* entend mettre fin à une telle situation. L'article 3 § 1 du texte incite les évêques à demander aux prêtres utilisant l'ancien missel un signe non équivoque d'acceptation de la réforme liturgique, mais aussi d'adhésion à Vatican II et au magistère subséquent. La remise à l'honneur récemment de la concélébration à la basilique Saint-Pierre de Rome confirme que cette pratique doit être encouragée, comme symbole du renouveau conciliaire[40].

Il est plus difficile pour l'autorité d'obliger les fidèles à participer aux deux liturgies. En laissant les évêques déterminer avec précision quels sont les jours où la liturgie ancienne peut être célébrée (art. 3 § 3), le motu proprio suggère pourtant une manière de faire. Les évêques peuvent introduire le missel de 1970 certains jours, en semaine ou le dimanche, dans des églises affectées habituellement au rite ancien. Cependant, les fidèles de ces groupes resteront libres de ne pas participer à ces cérémonies et de se rendre ailleurs à la messe, y compris dans un autre diocèse. Conscient de ces limites, le législateur invite donc les évêques à faire preuve de discernement dans les nominations qu'ils réalisent au sein des communautés où se pratique la liturgie de 1962. Les ordinaires doivent se montrer attentifs au profil des pasteurs, qui ont la charge des groupes attachés au rite ancien. Le prêtre délégué par l'évêque doit notamment être « animé d'une vive charité pastorale et d'un sentiment de communion ecclésiale » (art. 3 § 4). Le pape fait le pari

[39] Le Supérieur de France de la Fraternité sacerdotale Saint-Pierre [FSSP] expose sa position sur le sujet dans un entretien daté du 5 juin 2021 : « Les prêtres de la FSSP, en raison du choix liturgique qu'ils ont fait, lequel repose sur des raisons théologiques objectives, ne souhaitent pas concélébrer la messe en forme ordinaire comme cela est prévu par le droit canonique et liturgique. [...] Jamais les prêtres de la FSSP n'ont remis en doute la validité de la messe célébrée selon le missel de Paul VI, en revanche ils en ont toujours souligné les insuffisances et les ambigüités, dans un esprit filial. Pour cela, puisqu'ils en ont la permission, ils préfèrent, par cohérence, ne pas la concélébrer. À ce propos, je préciserai que la question de la concélébration avait été soumise à la Commission pontificale *Ecclesia Dei* en 2010 et que celle-ci avait rappelé qu'il s'agit toujours d'une possibilité, jamais d'une obligation ». Cf. Entretien avec l'abbé Benoît Paul-Joseph, dans *Salon beige* (5 juin 2021) : https://www.lesalonbeige.fr/la-croissance-reguliere-des-apostolats-de-la-fssp-necessite-de-revoir-leur-statut-canonique-la-paroisse-personnelle-serait-la-meilleure-solution.

[40] Des dispositions ont été prises pour encourager l'usage de la concélébration à Saint-Pierre de Rome. Cf. Mauro GAMBETTI (cardinal), *Note sur l'ordre des célébrations eucharistiques dans la Basilique Saint-Pierre* (22 juin 2021). Cf. https://fr.zenit.org/2021/06/22/a-saint-pierre-a-propos-des-dispositions-concernant-les-messes-du-matin. Le concile Vatican II a en effet étendu la faculté de concélébrer (*SC* 57).

que des prêtres, proches de leur évêque, qui adhèrent pleinement à Vatican II et célèbrent selon l'un ou l'autre missel, sauront transmettre leurs convictions aux fidèles.

3 — *Le cadre canonique proposé aux groupes suivant l'ancien missel*

Le motu proprio *Traditionis custodes* rappelle que l'évêque est « organisateur, promoteur et gardien de toute la vie liturgique dans l'Église particulière qui lui est confiée ». À ce titre, il est chargé de « réguler les célébrations liturgiques dans son diocèse » (art. 2). De fait, ce principe n'a jamais été remis en cause, mais son champ d'application était restreint, puisque *Summorum pontificum* laissait au discernement de chaque curé le soin de répondre aux fidèles souhaitant bénéficier du rite ancien (art. 5). Concrètement néanmoins, le plus souvent, l'évêque organisait lui-même la célébration de la messe selon l'*usus antiquior*, en affectant un ou plusieurs édifices à cette liturgie. Désormais, le droit consacre la pratique qui s'est imposée depuis 2007, en la faisant évoluer dans un sens très restrictif. Il ôte tout pouvoir de décision aux curés et ne prend plus en compte les requêtes des fidèles[41]. Le texte affirme qu'il est de la « compétence exclusive » des évêques d'autoriser l'utilisation du *Missale romanum* de 1962 dans leur diocèse, « selon les directives du Siège Apostolique » (art. 2). Le législateur réclame un contrôle étroit des groupes attachés à cette liturgie et de leurs pasteurs. Désormais l'évêque doit « nommer un prêtre qui, en tant que délégué de l'évêque sera chargé des célébrations et du soin pastoral de ces groupes de fidèles » (art. 3 § 4).

Le pape entend freiner le développement de ces communautés et hâter leur disparition. Ainsi, les évêques peuvent maintenir les groupes existants, mais ils « doivent veiller » à ne pas en établir de nouveaux (art. 3 § 6). Strictement pourtant, le motu proprio ne s'oppose pas à ce que de nouveaux fidèles se joignent aux groupes existants. Tout catholique ou catéchumène peut se rendre à la messe dans une église où est célébré le *Vetus Ordo*. L'évangélisation autour de la liturgie préconciliaire n'est pas encouragée, mais elle reste possible. Canoniquement, il aurait donc été logique d'envisager des perspectives pour les communautés qui connaîtraient des développements en dépit

[41] Néanmoins, comme tous les autres baptisés catholiques, ces « fidèles ont la liberté de faire connaître aux pasteurs de l'Église leurs besoins surtout spirituels, ainsi que leurs souhaits » : c. 212 § 2.

des nouvelles normes. Par ailleurs, avant de consacrer la situation qui prévaut aujourd'hui, il aurait été juste de s'assurer que l'offre est satisfaisante compte tenu de l'étendue des diocèses. Il importe que la liturgie de 1962 soit célébrée dans des églises commodément accessibles et que les distances à parcourir pour rejoindre ces lieux ne soient pas dissuasives, car les fidèles doivent pouvoir bénéficier des mêmes biens spirituels, quelle que soit la sensibilité de leur évêque.

Un changement notable concerne le cadre des célébrations pour les groupes utilisant le missel ancien. Alors que *Summorum pontificum* envisageait d'introduire cette liturgie dans les églises paroissiales (art. 5), *Traditionis custodes* s'y oppose explicitement (art. 3 § 2). Précédemment, les curés pouvaient répondre aux demandes de leurs fidèles et organiser dans toute église, paroissiale ou non, des messes selon le missel de 1962. De la sorte, Benoît XVI pensait favoriser des échanges entre les fidèles attachés à l'un et l'autre missel. À l'épreuve de la réalité, ce principe de solution a pourtant révélé ses limites, car les occasions de conflit sont fréquentes, lorsque deux communautés qui ne suivent pas la même liturgie cohabitent dans le même édifice. *Traditionis custodes* répond en partie à ces difficultés, mais le texte poursuit une intention plus générale. François désire que la liturgie ancienne ait une moindre visibilité dans les diocèses, car il la considère comme une réalité marginale sans avenir. En excluant des églises paroissiales cette liturgie, le pape entend limiter son rayonnement et dissuader les fidèles, surtout les plus jeunes, de la découvrir. Ce faisant, le pape complique la tâche aux évêques, car il n'est pas toujours simple de trouver une église non paroissiale capable d'accueillir ces assemblées. De plus, déplacer un groupe de fidèles installé dans une église depuis de longues années est souvent l'occasion de raviver les tensions.

Dans la même logique, *Traditionis custodes* interdit l'érection de paroisses personnelles (art. 3 § 2) pour les fidèles attachés au missel ancien. En outre l'évêque « doit vérifier, dans les paroisses personnelles érigées canoniquement au profit de ces fidèles, leur utilité effective pour la croissance spirituelle, et s'il est opportun ou non de les maintenir » (art. 3 § 5). Ces vues s'opposent à *Summorum pontificum* (art. 10), mais elles sont cohérentes avec un récent document publié par la Congrégation pour le clergé, qui présente la communauté paroissiale comme une structure missionnaire[42]. Une liturgie qui est appelée à disparaître n'a pas vocation à trouver place dans un tel cadre. La mesure ne manque pourtant pas de surprendre, puisque le droit

[42] Congrégation pour le clergé, *La conversion pastorale de la communauté paroissiale au service de la mission évangélisatrice de l'Église* (29 juin 2020).

universel prévoit que « là où c'est utile seront constituées des paroisses personnelles, déterminées par le rite, la langue, la nationalité de fidèles d'un territoire, et encore pour tout autre motif » (c. 518).

Selon *Summorum pontificum*, les prêtres qui célèbrent selon le missel ancien pour des groupes de fidèles peuvent être nommés recteurs ou chapelains (art. 10). *Traditionis custodes* ne dit rien à ce propos, mais ces solutions sont cohérentes avec la nouvelle discipline, puisque François demande d'organiser les célébrations selon le missel de 1962 dans des églises non paroissiales (art. 3 §2). Néanmoins, l'office de recteur d'église est souvent « le germe naturel de nouvelles paroisses[43] ». Ici, cette évolution est par principe exclue.

4 — *L'avenir des instituts érigés par la Commission pontificale* Ecclesia Dei

L'article 6 de *Traditionis custodes* indique : « Les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, à l'époque érigés par la Commission pontificale *Ecclesia Dei*, relèvent dorénavant de la Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique ». Ce changement, pour être compris, doit être replacé dans son contexte.

Instituée en juillet 1988 après les sacres sans mandat pontifical réalisés par Mgr Marcel Lefebvre, la Commission pontificale *Ecclesia Dei* a reçu la mission de faciliter « la pleine communion ecclésiale » des prêtres, séminaristes et religieux souhaitant rester unis au successeur de Pierre, tout en « conservant leurs traditions spirituelles et liturgiques[44] ». À ce titre, l'institution a érigé et soutenu plusieurs communautés religieuses ou sociétés de vie apostolique qui acceptent les textes de Vatican II, interprétés à la lumière de la Tradition, mais conservent l'usage du missel de 1962[45]. Sous Benoît XVI, la Commission *Ecclesia Dei* a été impliquée dans la préparation

[43] *Code de droit canonique bilingue et annoté* (1983), éd. Ernest Caparros, Michel Thériault et Jean Thorn, 2e éd., Montréal, Wilson et Lafleur, 1999, commentaire du canon 563, 435.

[44] Jean-Paul II, Lettre apostolique m.p. *Ecclesia Dei adflicta* (2 juillet 1988), traduction française dans *DC*, 85 (1988), 788-789.

[45] Ces institutions ont des histoires différentes. La Fraternité Saint-Pierre (1988) et l'Institut du Bon Pasteur (2006) ont été fondés par des prêtres de la Fraternité Saint-Pie X. Le monastère Sainte-Madeleine du Barroux (1988) et l'Administration Saint-Jean-Marie Vianney (2002) ont entretenu des relations étroites avec Mgr Lefebvre et son œuvre, avant leur érection canonique. En revanche, l'Institut du Christ-Roi Souverain Prêtre (1990) et l'Institut de la Sainte-Croix de Riaumont (1991) n'ont jamais été liés à la Fraternité-Saint-Pie X.

et la mise en œuvre du motu proprio *Summorum pontificum*[46]. Ses attributions ont été précisées dans l'instruction *Universae Ecclesiae*[47]. En outre depuis les années 2000, les membres de cette instance romaine ont été chargés d'entretenir des relations avec la Fraternité Saint-Pie X. En 2009, constatant que les questions à résoudre avec les supérieurs de cet institut étaient essentiellement doctrinales, le pape a décidé de rattacher la Commission *Ecclesia Dei* à la Congrégation pour la doctrine de la foi[48]. Le motu proprio *Ecclesiae unitatem* qui encadre cette évolution est révélateur. Il souligne la nécessité de reprendre des discussions doctrinales avec la Fraternité Saint-Pie X, mais il ne mentionne pas les instituts *Ecclesia Dei*, signe que ces communautés n'ont pas de raison particulière d'être en relation avec un tel dicastère. En effet, les positions théologiques de ces groupes ne soulèvent pas de problème particulier au regard de l'unité doctrinale.

Le 17 janvier 2019, poursuivant le mouvement engagé, le pape François a supprimé la Commission *Ecclesia Dei*, en attribuant ses compétences à un bureau de la Congrégation pour la doctrine de la foi[49]. Au dire du pontife romain, quatre raisons expliquent cette évolution : le changement de circonstances qui ont conduit Jean-Paul II à instituer la Commission *Ecclesia Dei*, la stabilité en nombre et en vie des communautés qui ont fait le choix de célébrer la messe selon l'ancien rite, le caractère doctrinal des questions dont traite principalement la Commission, la nécessité de prendre en compte davantage les finalités doctrinales du dialogue. Pour le pape, la maturité des communautés érigées par la Commission *Ecclesia Dei* ne justifie plus de conserver un organe spécial pour ces groupes au sein de la curie. En outre, l'apaisement qui prévaut avec la Fraternité Saint-Pie X, malgré l'impasse du débat doctrinal, incite à donner à cet institut comme interlocuteur habituel la Congrégation pour la doctrine de la foi qui a mission de « garantir la doctrine de la foi et des mœurs dans le monde catholique tout entier[50] ».

[46] L'article 11 du texte dit : « La Commission pontificale *Ecclesia Dei*, érigée par le pape Jean-Paul II en 1988, continue à exercer sa mission ».

[47] COMMISSION *ECCLESIA DEI*, *Universae Ecclesiae*, n° 9-11.

[48] BENOÎT XVI, Lettre apostolique m.p. *Ecclesiae unitatem* (2 juillet 2009), traduction française dans *DC*, 106 (2009), 800-801.

[49] FRANÇOIS, *Motu proprio circa la pontificia commissione* Ecclesia Dei, 17 janvier 2019. Cf. Anita BOURDIN, « *Ecclesia Dei* : les compétences de la Commission pontificale intégrées à la Doctrine de la foi », dans *Zenit* (19 janvier 2017) ; Pierre-Marie BERTHE, « La fin de la Commission pontificale *Ecclesia Dei* : une décision au service de l'unité catholique », dans *StC*, 53 (2019), 347-367.

[50] JEAN-PAUL II, Constitution apostlique *Pastor bonus*, 28 juin 1988, dans *DC*, 85 (1988), 897-912 et 972-979, art. 48.

Traditionis custodes confirme et prolonge cette évolution. Désormais les communautés érigées par la Commission pontificale *Ecclesia Dei* seront traitées comme les instituts religieux et sociétés de vie apostolique qui célèbrent la liturgie issue du Concile. De la sorte, « la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements ainsi que la Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, exerceront, pour les matières relevant de leur compétence, l'autorité du Saint-Siège, en veillant au respect de ces dispositions » (art. 7). Ces mesures sont étonnamment plus cohérentes avec *Summorum pontificum* qu'avec le régime de l'indult restauré par François. En effet, si tous les prêtres et fidèles peuvent recourir au missel de 1962 dans l'Église latine, il n'y a pas lieu de prévoir un organisme particulier pour veiller sur les instituts qui célèbrent selon ces livres, car leur situation relève du droit commun. En revanche, si l'utilisation du missel ancien relève d'une situation exceptionnelle, qui a besoin d'être sérieusement encadrée par l'autorité, maintenir un bureau spécial à Rome pour traiter avec ces communautés paraît logique. De même, il est surprenant d'éloigner les instituts érigés par la Commission *Ecclesia Dei* des compétences de la Congrégation pour la doctrine de la foi, au moment même où le souverain pontife met en cause l'attachement de ces communautés aux enseignements de Vatican II et au magistère pontifical, car la Congrégation pour la doctrine de la foi est l'institution la mieux à même d'examiner les positions de ces groupes et de dire si l'herméneutique qu'ils appliquent aux textes du Concile est problématique ou non.

Traditionis custodes reste silencieux sur l'avenir des instituts érigés au temps de la Commission *Ecclesia Dei*, mais il paraît difficile de concilier l'usage habituel, voire exclusif, de la liturgie préconciliaire avec les nouvelles règles édictées par François. Les prêtres de ces instituts pourront sans doute recevoir l'autorisation d'utiliser le missel de 1962, puisque leurs constitutions légitiment cette pratique, mais il leur sera difficile de ne jamais employer les livres révisés après Vatican II, à moins d'apporter d'autres preuves de leur fidélité au Concile. De plus, l'avenir de ces sociétés devient très incertain, car leur charisme propre est fondé sur l'utilisation d'un missel qui est appelé à disparaître. À moins de se contredire, l'autorité romaine ne pourra pas soutenir des instituts qui célèbrent régulièrement, voire exclusivement, le missel de 1962 et dans le même temps préparer l'unité autour du missel de 1970.

Plus fondamentalement, l'évolution de la situation dans l'Église depuis 1988 fragilise la position de ces instituts qui sont nés dans un contexte de crise[51]. Historiquement, le Saint-Siège a soutenu ces communautés, après les

[51] Sur la division du mouvement traditionaliste après 1988, voir Pierre-Marie BERTHE, *Les dissensions ecclésiales, un défi pour l'Église catholique*, Paris, Cerf, 2019, 709-715.

sacres sans mandat pontifical réalisés par Mgr Marcel Lefebvre, afin que les fidèles puissent bénéficier de la liturgie antérieure à Vatican II hors des chapelles de la Fraternité Saint-Pie X. Or, aujourd'hui, la donne a changé. D'une part, les évêques trouvent dans leur clergé des prêtres qui célèbrent indifféremment selon les missels de 1962 et de 1970. D'autre part, l'autorité romaine a nuancé sa position sur la Fraternité Saint-Pie X et elle n'hésite pas à donner des autorisations pour le bien de ses fidèles[52]. Dès lors, le Saint-Siège n'a plus guère de motifs d'appuyer les instituts érigés par la Commission *Ecclesia Dei*. Indirectement *Traditionis custodes* oblige ces groupes à s'interroger sur leur place dans l'Église, leur identité et leur mission, en un temps où l'autorité pontificale a le souci non plus tant de promouvoir l'herméneutique de la continuité comme clef de lecture de Vatican II, mais de s'inspirer de l'aggiornamento conciliaire pour poursuivre la dynamique d'adaptation au monde[53].

5 — *La question des normes précédentes toujours en vigueur*

Dans *Traditionis custodes*, François abroge « les normes, instructions, concessions et usages précédents qui ne sont pas conformes aux dispositions du présent motu proprio » (art. 8). Cette affirmation ne signifie pas que toutes les normes relatives à l'usage du missel de 1962, édictées auparavant, soient remises en cause. Seules celles dont la matière est entièrement réorganisée ou qui s'opposent au motu proprio sur un point précis sont concernées. Le motu proprio n'abroge pas des documents en entier, mais diverses

[52] FRANÇOIS, Lettre apostolique *Misericordia et misera* (21 novembre 2016), traduction française dans *DC*, 2525 (janvier 2017), 32-43, n° 12 ; COMMISSION PONTIFICALE *ECCLESIA DEI*, *Lettre aux ordinaires des conférences épiscopales concernées au sujet des permissions pour la célébration de mariage de fidèles de la Fraternité Saint-Pie X* (27 mars 2017), traduction française dans *DC*, 2527 (juillet 2017), 116-117. Sur la mise en œuvre de ce texte en France, voir Pierre-Marie BERTHE, « Les diocèses de France et la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X : la célébration des mariages dans le cadre de la lettre romaine du 27 mars 2017 », dans *REDC*, 78 (2021), 21-52.

[53] À titre d'exemple, les nouvelles orientations pour la pastorale des divorcés remariés, formulées par *Amoris laetitia*, un texte emblématique du présent pontificat, se réclament de la méthode du concile Vatican II. Comme l'explique le cardinal Walter Kasper, dans une conférence prononcée le 22 février 2014, lors d'un consistoire extraordinaire préparatoire au premier synode sur la famille, l'Église est appelée à affronter les défis du monde contemporain, comme les Pères du concile Vatican II qui ont apporté des réponses nouvelles à des questions apparemment déjà tranchées dans un sens différent par le magistère. Cette conférence a fait l'objet d'une publication. Cf. Walter KASPER, *L'Évangile de la famille*, Paris, Cerf, 2014.

sortes de normes et d'actes : des lois et des normes administratives générales (cc. 29-33), des instructions destinées aux autorités chargés d'exécuter les lois (c. 34), des rescrits et autorisations (c. 59), des coutumes particulières et universelles (cc. 23-28). De façon générale, la révocation d'une loi antérieure n'est pas présumée et, si un doute persiste, l'interprète doit tenter de concilier les deux lois. Dès lors, un certain flou demeure sur la portée du texte présent. Plusieurs points réclameraient des éclaircissements.

Traditionis custodes ne dit rien de la formation des prêtres qui célèbrent la messe selon l'*usus antiquior*. Le sujet devient certes assez secondaire, puisque François envisage l'avenir de l'Église latine autour du seul missel de 1970. Cependant, pour l'heure, la question reste d'actualité, puisque le prêtre chargé par l'évêque des célébrations et de la pastorale de ces groupes « doit être apte à cette mission et compétent pour l'utilisation du *Missale romanum* antérieur à la réforme de 1970 », mais aussi « avoir une connaissance de la langue latine qui lui permette de comprendre pleinement les rubriques et les textes liturgiques » (art. 3 §4). En outre, le motu proprio admet que des prêtres nouvellement ordonnés puissent demander à célébrer ce missel (art. 4). Dès lors, il serait cohérent d'envisager une formation pour ces clercs, comme le demandait *Universae Ecclesiae*, n° 21 :

> On demande aux ordinaires d'offrir au clergé la possibilité d'acquérir une préparation adéquate aux célébrations dans la forme extraordinaire. Cela vaut également pour les séminaires, où l'on devra pourvoir à la formation convenable des futurs prêtres par l'étude du latin, et, si les exigences pastorales le suggèrent, offrir la possibilité d'apprendre la forme extraordinaire du rite.

De fait, comme peu d'initiatives ont été prises en ce domaine depuis 2011, les clercs souhaitant découvrir l'ancien rite se sont tournés vers des communautés qui ne dépendent pas de leur ordinaire. Une meilleure implication de l'autorité dans la formation des prêtres qui utilisent le missel ancien aurait contribué – et contribuerait sans doute – à apaiser les tensions autour de la question liturgique.

Quoique *Traditionis custodes* ne le dise pas explicitement, la célébration de la messe *sine populo* semble également soumise au régime de l'indult, puisque le missel romain ancien n'est plus considéré comme une expression de la prière de l'Église latine. Cependant, le respect d'une telle disposition est difficilement contrôlable. Il paraît du reste difficile à un évêque de refuser l'indult pour la messe *sine populo*, en invoquant le bien commun.

Traditionis custodes parle du missel de 1962, mais il ne dit rien des autres livres, alors que les normes antérieures évoquaient également le bréviaire, le rituel et le pontifical. Il paraît logique que le prêtre suive le même calendrier dans la célébration de la messe et la récitation de l'office divin. Dès lors il

serait incohérent qu'un prêtre utilisant le missel de 1962 ne puisse employer le bréviaire correspondant. Le motu proprio est silencieux sur l'usage du rituel et du pontifical qu'autorisaient les normes antérieures[54]. François ne mentionne à aucun moment ces livres, mais il demande que « le prêtre responsable ait à cœur non seulement la célébration digne de la liturgie, mais le soin pastoral et spirituel des fidèles » (art. 3 §4). Un tel ministère semble englober la préparation et l'administration des sacrements avec les livres en vigueur en 1962. Cependant, le pape laisse au discernement de chaque évêque le soin de décider. Les fidèles ne peuvent invoquer *Traditionis custodes* pour réclamer que les sacrements soient donnés avec le rituel et le pontifical ancien.

Le motu proprio évoque les messes qui sont célébrées sur une base régulière, mais il n'aborde pas la question des cérémonies exceptionnelles : messes anniversaires, obsèques, mariages, pèlerinage... Le texte semble permettre ces messes dans le même cadre que les autres, c'est-à-dire hors des églises paroissiales, avec un indult spécial. Le législateur souhaite cantonner ces cérémonies dans des édifices ayant une faible visibilité pour dissuader les fidèles de recourir à cette forme liturgique.

L'instruction de 2011, n° 28, notait : « En vertu de son caractère de loi spéciale, le motu proprio *Summorum pontificum* déroge, dans son domaine propre, aux mesures législatives sur les rites sacrés prises depuis 1962 et incompatibles avec les rubriques des livres liturgiques en vigueur en 1962 ». Cette dérogation concerne notamment la participation aux fonctions liturgiques (c. 230), la langue (c. 928) et le mode d'administration de la communion qui a été source de tensions durant la crise sanitaire[55]. Sur tous ces points, *Traditionis custodes* n'apporte pas de changement. De même, la célébration du Triduum sacré avec le missel de 1962 reste possible.

Le texte ne dit rien de la Fraternité Saint-Pie X, mais celle-ci n'était pas concernée par *Summorum pontificum* et *Universae Ecclesiae*. Les relations avec cette institution restent donc du ressort de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

[54] L'article 9 de *Summorum pontificum* stipule à ce sujet : « §1. De même le curé, tout bien considéré, peut concéder l'utilisation du rituel ancien pour l'administration des sacrements du baptême, du mariage, de la pénitence et de l'onction des malades, s'il juge que le bien des âmes le recommande ; §2. Aux ordinaires est accordée la faculté de célébrer le sacrement de la confirmation en utilisant le pontifical romain ancien, s'il juge que le bien des âmes le recommande ».

[55] Christophe J. KRUIJEN, « À propos de l'interdiction de la communion donnée sur la langue », dans *Sedes Sapientiae*, 153 (2020), 47-59. Dans la liturgie romaine ancienne, la communion peut et doit être donnée sur la langue.

Conclusion

Les dispositions de *Traditionis custodes* sont sans doute appelées à être précisées par une instruction, comme l'avaient été avant elles les normes de *Summorum pontificum*, car une application stricte du texte risquerait d'entraîner de nombreux conflits[56]. De fait, les milieux concernés par ce texte ont manifesté incompréhension et désarroi, mais aussi leur volonté de conserver la liturgie qu'ils célèbrent. Face à l'émoi suscité par la décision du pape, plusieurs évêques ont rassuré les groupes attachés au missel de 1962. Ces prises de position restent surprenantes, dans la mesure où le pape dit avoir édicté de nouvelles normes pour répondre aux demandes des conférences épiscopales.

De fait, le motu proprio redonne tout pouvoir à l'évêque en matière d'organisation des cérémonies liturgiques. Là est le point essentiel. Dès lors, comme *Traditionis custodes* est une loi disciplinaire, l'évêque peut prévoir des aménagements dans la mise en œuvre de ce texte, « chaque fois qu'il le jugera profitable au bien spirituel de son diocèse[57] ». Rien n'empêche par exemple un ordinaire d'accorder généreusement l'indult pour utiliser l'ancien missel, d'affecter un nouvel édifice à la célébration du rite ancien, voire même de laisser célébrer la liturgie ancienne dans une église paroissiale. De plus, l'ordinaire reste libre d'ériger des chapellenies. Or, la lettre de mission accordée à un chapelain peut inclure des missions pastorales qui reviennent de droit au curé[58].

La réception du texte reste à faire et les normes particulières qu'édicteront les évêques pour se conformer à *Traditionis custodes* devront être examinées attentivement. Cependant, les premières réactions à ce texte laissent prévoir

[56] La Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements a déjà apporté des réponses à plusieurs questions qui lui ont été posées au sujet du motu proprio *Traditionis custodes*, mais les dispositions sévères qu'elle a édictées restent très discutées: CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Responsa ad dubia* sur certaines dispositions de la lettre apostolique en forme de motu proprio *Traditionis custodes*, 4 décembre 2021.

[57] « Chaque fois qu'il le jugera profitable à leur bien spirituel, l'évêque diocésain a le pouvoir de dispenser les fidèles des lois disciplinaires tant universelles que particulières portées par l'autorité suprême de l'Église pour son territoire ou ses sujets » : c. 87 § 1.

[58] Selon le canon 566 § 1, le chapelain peut entendre les confessions, annoncer la parole de Dieu, administrer le viatique et l'onction des malades, ainsi que donner la confirmation aux personnes qui sont en danger de mort. En outre, il peut recevoir d'autres facultés par le droit particulier ou par délégation spéciale, notamment l'autorisation d'accomplir les baptêmes solennels, d'assister aux mariages et de conduire les funérailles : Dominique LE TOURNEAU, *Les communautés hiérarchiques de l'Église catholique*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2016, 360.

que selon les Conférences épiscopales et les diocèses, ce motu proprio sera mis en œuvre de façon très différente, avec plus ou moins de souplesse. Certains évêques prendront des décisions radicales, quand d'autres laisseront la situation en l'état[59]. Ainsi ce texte qui a l'ambition de faire grandir la communion entre les fidèles de l'Église latine risque en réalité d'accroître les disparités d'un diocèse à l'autre et de fragiliser l'unité au sein du corps ecclésial.

[59] Peu de jours après la publication du motu proprio, la Conférence épiscopale du Costa-Rica a interdit la célébration de la liturgie ancienne dans tout le pays, alors qu'ailleurs plusieurs évêques faisaient savoir qu'ils ne changeraient rien à la situation actuelle.

Studia canonica 56 | 2022, 245-277
doi: 10.2143/STC.56.1.3290861

LE NOUVEAU DROIT PÉNAL GÉNÉRAL (CC. 1311-1363), *NIHIL NOVI SUB SOLE* ?

ALPHONSE BORRAS

RÉSUMÉ — Cette étude débute par une brève présentation de la Constitution apostolique *Pascite gregem Dei* réformant le Livre VI du *CIC*/83. Celle-ci constitue en effet une introduction et à la fois une clé de lecture de la législation pénale révisée. L'A. nous conduit alors à la découverte de la première partie du Livre VI pour ensuite dégager quelques traits majeurs de sa révision. Il passe en revue les canons 1311 à 1363 en s'attardant particulièrement sur leurs modifications par rapport au Code de 1983. Il pointe enfin quelques questions doctrinales que la révision du Livre VI n'a pas abordées. Sans doute parce qu'il fallait parer aux urgences du moment *ad pascendum gregem Dei*.

SUMMARY — This study begins with a brief presentation of the Apostolic Constitution *Pascite gregem Dei* reforming Book VI of the *CIC*/83. This is an introduction and at the same time a key to reading the revised penal legislation. The A. then surveys the first part of Book VI and identifies some major features of its revision. He reviews canons 1311 to 1363, paying particular attention to their modifications from the 1983 Code. He finally points out some doctrinal questions that the revision of Book VI did not address, doubtless due to the need to deal with pressing matters *ad pascendum gregem Dei*.

Introduction

Le 23 mai 2021, dimanche de Pentecôte, le pape François promulguait la Constitution apostolique *Pascite gregem Dei*, réformant le Livre VI du Code de droit canonique[1], et décidait par la même occasion que celui-ci entrerait

[1] La Constitution apostolique *Pascite gregem Dei* (*PGD*) a d'abord été publiée en latin, italien, allemand et espagnol, la version française étant postérieure à la date du 1 juin 2021. On notera que, à l'exception de la version allemande, toutes ces versions comme d'ailleurs le signalement

en vigueur le 8 décembre 2021, en la solennité de l'Immaculée Conception. La promulgation du nouveau Livre VI et son entrée en vigueur nous incitent à présenter le droit pénal « révisé ». Dans le cadre de cette étude, c'est principalement sur le droit pénal « général » (cc. 1311-1363) que nous porterons notre attention laissant à d'autres l'examen du droit pénal « spécial » (1364-1399)[2].

Après une brève présentation de la Constitution qui nous introduira à la législation pénale révisée, nous découvrirons la première partie du Livre VI pour ensuite dégager quelques traits majeurs de sa révision. Mon propos ne prétend aucunement à l'exhaustivité. Je passerai en revue les canons 1311 à 1363 en m'attardant particulièrement sur leurs modifications par rapport au Code de 1983. Mon parcours se présente comme une invitation à une lecture approfondie et critique de la première partie du Livre VI. Puisse-t-il ainsi aider par la suite à apprécier à leur juste valeur les modifications dans sa seconde partie relative au droit pénal spécial.

La seconde partie du Livre VI traite du droit pénal *spécial* (cc. 1364-1399). Celui-ci définit les divers délits en décrivant leurs éléments constitutifs et les sanctions applicables. Il n'entre pas dans mon propos, vu les limites imparties à cette étude, d'examiner cette seconde partie du Livre VI. Disons-le d'entrée de jeu : le droit pénal général de la première partie s'y répercute en déterminant des modifications teintées de rigueur et de sévérité. Je consacrerai quelques réflexions à la seconde partie avant de signaler quelques questions doctrinales en chantier.

Une remarque préliminaire s'impose. Le Livre VI s'intitule désormais « Les sanctions *pénales* dans l'Église » : l'adjectif précise explicitement la nature de ces « sanctions » alors que le Code de 1983 s'en était dispensé[3].

de *PGD* en français utilisent le verbe reformer ; la version allemande en revanche utilise le verbe rénover (au passif *erneuert wird*). Cf. https://www.vatican.va/content/francesco/la/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html.

[2] Pour mémoire, le droit pénal *général* se définit comme l'ensemble des dispositions régulant la prévision des peines, leur application et leur rémission ; elles concernent ainsi leur fin, à savoir la « sanction » pénale, en tant que riposte ou réponse « pénale » aux actes délictueux, à leur imputabilité autant qu'à la responsabilité de leurs auteurs. En droit canonique, le droit pénal *spécial* a pour objet de définir les divers délits en décrivant leurs éléments constitutifs et les sanctions applicables. En ce qui concerne les canons 1364-1399 révisés, je me permets de renvoyer à mon commentaire : A. Borras, « Canons 1364-1399 », dans M. Riondino (éd.), *The Code of Canon Law: A Commentary*, Sydney, St Pauls Publications, à paraître en 2022.

[3] Pour rappel, le Code de 1983 avait lui-même abandonné l'intitulé de cette matière dans le Code de 1917 qui parlait « des délits et des peines » (cc. 2195-2414), cet ensemble assez conséquent se répartissait en trois parties, respectivement consacrées aux « délits » (cc. 2195-2213), aux

Elles sont « pénales », c'est-à-dire en réponse à des délits. Quoi qu'il en soit, malgré cette précision dans le titre du Livre VI, c'est toujours le mot « peine » qui prévaut : il apparaît 116 fois dans ce sens, c'est-à-dire autant de fois que dans le Livre VI de 1983)[4] !

1 — *La Constitution apostolique* Pascite gregem Dei

Dès les premières lignes, la Constitution donne le ton de la révision du droit pénal de 1983 : S'il revient à l'intégralité du peuple de Dieu d'observer la discipline pénale, sa correcte application relève de la responsabilité des

« peines » (cc. 2214-2313) et aux « peines à l'encontre de chacun des délits » (cc. 2314-2414), c'est-à-dire un total de 318 canons. Comme l'ensemble de la codification pio-bénédictine, ce qui constituait en celle-ci le Livre V n'était pas exempt de l'influence des grands courants juridiques du 19e siècle, le positivisme et le volontarisme juridiques, et de leur fascination pour le principe de la codification. En matière pénale, on ne s'étonnera pas que le législateur ecclésial reprenne en 1917 l'intitulé « des délits et des peines » emblématique du renouveau du droit pénal séculier depuis la fin du 18e siècle, à l'instigation du juriste pénaliste milanais, Cesare Beccaria qui publia en 1764 un ouvrage sous ce titre, inspirant ainsi le renouveau de la politique pénale des États du 19e siècle. À un siècle de distance, surtout grâce à l'évolution de la doctrine canonique en général, désormais plus intrinsèquement ancrée dans une auto-compréhension théologique de la société ecclésiale, on mesure le mimétisme du droit canonique par rapport aux droits séculiers. Et simultanément on y reconnait l'immense effort déployé par les rédacteurs de la première codification canonique pour aboutir à un résultat remarquable tant pour son intégration synthétique de la tradition canonique antérieure que pour la qualité de son élaboration doctrinale dans une matière qui en avait largement besoin. Juridiquement parlant, le « produit fini » du Livre V de 1917 n'avait certes pas à pâlir par rapport aux législations séculières mais il n'était pas vraiment parvenu à traduire l'originalité du « droit de punir » en Église et son enracinement traditionnel dans le droit pénitentiel. On se reportera entre autres à ce propos à l'étude de M. VISMARA MISSIROLI, « I lavori preparatori dei canoni "De delictis" e "De poenis in genre" (can. 2195-2240 del Codex iuris canonici del 1917) », dans M. VISMARA MISSIROLI, L. MUSELLI, *Il processo di codificazione del diritto penale canonico*, Padoue, Cedam, 1983, 25-107. Après le concile Vatican II, ce constat fut fait lors de la révision du Code de 1917 sans que les travaux à cet effet ne portent les fruits attendus dans le Livre VI du Code de 1983. *Intuitu brevitatis*, je me contente de citer de façon éclectique quelques articles à ce propos : R. CASTILLO LARA, « Algunas reflexiones sobre la futura reforma del Libro V CIC », dans *Salesianum*, 23 (1961), 317-338 ; A. SCHEUERMANN, « Erwägungen zur kirchlichen Strafrechtsreform », dans *AkKR*, 131 (1962), 393-415 ; R. METZ, « Simples réflexions sur la réforme du droit pénal de l'Église », dans *RDC*, 18 (1968), 97-104 ; K. WALF, « La discipline ecclésiastique et la vie de l'Église d'aujourd'hui », dans *Concilium*, 107 (1975), 43-53.

4 Curieusement, le législateur de 2021 n'a utilisé que cinq fois l'expression « sanction pénale », c'est-à-dire une seule et unique fois de plus qu'en 1983, où elle n'apparaissait déjà que trois fois : ici même dans le canon 1311 (devenu 1311 § 1), le canon 1312 § 1 et dans le Titre III de la première partie. On ne trouve qu'une fois le mot au pluriel pour désigner les peines prévues au canon 1336 § 2-4 (c. 1365).

pasteurs et des supérieurs. La discipline pénale n'est pas séparable de leur charge pastorale et de l'exigence de charité à laquelle ils ne peuvent renoncer à l'adresse de l'Église, de la communauté chrétienne et des victimes mais aussi à l'égard de l'auteur du délit qui a besoin à la fois de la miséricorde et de la réprimande de la part de l'Église (lat. *qui indiget et misericordia et correptione ex parte Ecclesiae*). Le nouveau Livre VI est donc destiné au peuple de Dieu mais il se conçoit comme un instrument de gouvernement pastoral au service des pasteurs et des supérieur(e)s, car exhorter et persuader ne suffisent plus ! Pour la Constitution, ces attitudes rendent même plus difficile l'amendement ou la correction des coupables et sèment confusion et scandale parmi les fidèles[5].

La Constitution rappelle à ce propos les trois finalités du « système pénal » qui le rendent nécessaire dans la communauté ecclésiale ; le rétablissement de la justice, l'amendement du coupable et la réparation du scandale – curieusement elle omet la réparation des dommages, celle-ci est cependant implicite, ne fut-ce que dans le rétablissement de la justice. La fonction du droit pénal est qualifiée de réparatrice et médicinale (lat. *functio reparationis ac salutaris medicinae*), pour le bien des fidèles et leur sanctification, personnelle et communautaire, autant que pour l'unité ecclésiale.

Le nouveau Livre VI est le résultat d'un travail de longue haleine. La Constitution l'a d'ailleurs souligné. C'est le pape Benoît XVI qui, en 2007, donna mandat au Conseil pontifical pour les Textes législatifs (CPTL) d'envisager la révision des dispositions pénales contenues dans le Code de 1983. Ledit Conseil examina alors ce que cette révision allait exiger en se basant sur les limites et les lacunes du droit en vigueur aux fins de pointer, selon les termes de la Constitution, des « solutions possibles, claires et simples » (lat. *solutiones […] possibiles, clarae ac simplices*).

À cet effet une première ébauche du nouveau Livre VI datée du 26 juillet 2011 fut envoyée aux Conférences épiscopales et aux Dicastères de la Curie romaine ainsi qu'aux facultés et instituts de droit canonique et aux Unions des Supérieurs majeurs ; ces différentes instances devaient remettre les remarques, amendements et autres modifications pour février 2012. Entre ce premier projet de 2011 (*textus emendatus schematis recognitionis Libri VI*) et le texte récemment promulgué, il y eut encore un autre projet (*novissimus textus*) que le CPTL soumit aux membres de son assemblée plénière en date du 9 décembre 2019. Le texte promulgué est la reprise substantielle, à quelques retouches près, du texte de 2019.

[5] Cette insistance fait d'ailleurs écho aux Lettres apostoliques données en forme de Motu proprio, *Come una Madre amorosa* du 4 juin 2016 et *Vos estis lux mundi* du 7 mai 2019.

Ce sont les *Praenotanda* du *textus emendatus* de 2011 qui nous éclairent sur l'intention qui a présidé à la *recognitio* du Livre VI du Code de 1983. Pour le CPTL, il s'agissait de faire face à la déferlante des scandales d'agressions sexuelles[6] sur mineur(e)s commises par des clercs. Cette situation mettait à jour la méconnaissance du droit pénal, voire son oubli, et même les préjugés à son égard[7], en particulier de la part des pasteurs (et autres ministres).

La Constitution *Pascite gregem Dei* n'a pas repris ces constats de méconnaissance et de préjugés. Et plutôt que d'évoquer négativement l'incurie des pasteurs et des supérieurs, elle parle de négligence de leur part à recourir au « système pénal » (lat. *neglegentia in recurrendo ad systema poenale*) et en appelle à leur responsabilité et à inscrire l'exercice du droit de punir dans leur gouvernement pastoral, dans l'espoir que le Livre VI révisé s'avère être un instrument pour le bien des âmes (lat. *instrumentum pro animarum bono*). En 2011, les *Praenotanda* envisageaient le recours au « système pénal » comme une exigence de la charité et considéraient déjà que son usage ne devait pas être différé en raison même du salut des âmes qui le postulait. Dix ans plus tard en 2021, *Pascite gregem Dei* adopte substantiellement la même position.

2 — *La première partie du Livre VI (cc. 1311-1363)*

La première partie du Livre VI est divisée en six titres. Ils traitent des questions suivantes : (1) la punition des délits en général (cc. 1311-1312) ; (2) la loi pénale et le précepte pénal (cc. 1313-1320) ; (3) le sujet passible de sanctions pénales (cc. 1321-1330) ; (4) les peines et autres punitions (cc. 1331-1340) ; (5) l'application des peines (cc. 1341-1353) ; et (6) la rémission des peines et la prescription des actions (cc. 1354-1363).

[6] Je retiens la pertinence de la remarque de Bernard du Puy-Montbrun qui est plutôt porté à parler en matière de délits sexuels sur mineur(e)s d'« agression sexuelle » et non d'abus sexuel, « car sur le plan sémantique, écrit-il, un abus laisse supposer une certaine connivence de la part de celui qui le subit ». Il s'agit d'une préférence. Pour ma part, je n'écarterai pas de manière absolue l'emploi du terme abus en ce domaine. Cf. B. DU PUY-MONTBRUN, « Les nouvelles normes à respecter en droit canonique en cas d'agression sexuelle sur mineur de la part d'un clerc », dans *Revue pénitentiaire et de droit pénal*, 3 (2012), 521-542, ici 523, n. 10.

[7] Je renvoie sur ce point à l'ouvrage de E. RICHER, *La lumière montre les ombres. Crise d'efficience et fondements du droit pénal de l'Église. Essai d'analyse au regard du canon 1311 du CIC/1983 et de la loi suprême de la salus animarum*, Toulouse, Les Presses Universitaires-Institut catholique de Toulouse, 2016, 81-116, en l'occurrence le chapitre 2 analysant les causes de la désaffection, et plus spécialement 103-116.

2.1 — La punition des délits en général (cc. 1311-1312)

Ce titre débute par la reprise de l'ancien canon 1311 qui devient cependant le canon 1311 § 1. Ce premier paragraphe affirme le droit intrinsèque – « inné » et « propre » (lat. *nativum et proprium*) – de l'Église catholique de contraindre par des sanctions les fidèles qui ont commis des délits. On se souviendra que, tout en reprenant cette affirmation au Code de 1917[8], le Code de 1983 avait omis une troisième caractéristique de ce droit, à savoir qu'il était « indépendant de toute autorité humaine » (cf. c. 2214 § 1). Cette omission suggère la prise de distance du législateur par rapport à une justification séculière du *ius coercendi* dans l'Église d'autant que les sources authentiques alléguées par le législateur de 1983 – sources conciliaires et post-conciliaires – laissaient deviner une visée interprétative plus nettement théologique : le pouvoir pénal de l'Église se fonde dans sa réalité complexe, historique et mystique à la fois, divine et humaine (*LG* 8) qui ne se confond aucunement avec la société séculière ; sa réalité sociétale est autonome par rapport à l'État (*GS* 76), et en même temps elle a été voulue par le Christ au service du salut (Paul VI en 1976), la législation pénale accomplissant un irremplaçable service du bien commun (Paul VI en 1969)[9]. Cela étant dit, d'aucuns ont regretté que le fondement théologique du droit de punir n'ait pas été pour le moins suggéré au seuil du Livre VI en 1983 ; il n'y est pas non plus, comme tel, beaucoup suggéré en 2021[10].

[8] Cf. canon 2214 § 1. Cette affirmation se trouvait non pas au début du Livre V, mais au début de la Partie II de celui-ci comme premier canon de la section I concernant les peines en général. Avec sa triple caractéristique (inné, propre et indépendant), le droit de punir se comprenait dans le cadre de la revendication par l'Église de sa souveraineté par rapport aux États et dans celui de l'ecclésiologie du moment, à savoir dans sa compréhension comme *societas perfecta* (expression pourtant absente du *CIC*/17). On notera que les sources authentiques du Code de 1917 (*CIC Fontes*) appuyaient la revendication séculaire d'autonomie mais ne la fondaient pas de manière univoque et explicite sur la théorie de la *societas perfecta* ; d'ailleurs l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII n'était même pas citée. Pour un commentaire du canon pio-bénédictin (c. 2214 § 1) et des modifications introduites par le législateur postconciliaire de 1983 (c. 1311), je renvoie à mon traité, A. Borras, *Les sanctions dans l'Église, Commentaire des canons 1311-1399*, Paris, Tardy, coll. « Nouveau Droit ecclésial », 1990, 202-204.

[9] Ces références se trouvent dans les *Fontes* du *CIC*/83, éditées en 1990, dont je fais l'exégèse en les commentant en détail dans A. Borras, *Les sanctions dans l'Église*, 204-207.

[10] Une brève allusion à la nature mystérique de la communion ecclésiale, sacrement du salut, aurait rappelé d'entrée de jeu que dans l'Église, *immaculata ex maculatis* selon la belle expression de saint Ambroise, la sainteté de Dieu est déjà communiquée, sa grâce est déjà offerte, le salut déjà inauguré, mais dans l'attente de la réalisation eschatologique. Pour être ce qu'elle doit être – sacrement de salut –, l'Église est sans cesse appelée à se purifier. Cf. A. Borras, *Les sanctions dans l'Église*, 207-220.

Le deuxième paragraphe est nouveau et s'énonce comme suit : « Celui qui préside dans l'Eglise doit protéger et promouvoir le bien de sa communauté et de chacun des fidèles du Christ avec charité pastorale, par une vie exemplaire, des conseils et des exhortations ainsi que, le cas échéant, par l'imposition ou la déclaration de peines, en conformité avec des dispositions légales qui devront toujours être appliquées avec équité canonique et en considérant le rétablissement de la justice, l'amendement du coupable ainsi que la prévention et la réparation du scandale ». À propos du scandale, le législateur de 2021 parle ici non seulement de sa *réparation*, forcément a posteriori, mais aussi de sa prévention, a priori quand il y a suspicion de délit ou danger de récidive ou toute autre circonstance.

J'apprécie positivement que le législateur stipule le devoir de « celui qui préside l'Église »[11] de *protéger* et de promouvoir le bien commun et celui des fidèles et qu'il énonce les moyens pour ce faire, à savoir outre la charité pastorale, l'exemplarité résultant de cette fonction et la dimension parénétique de celle-ci, l'imposition et la déclaration des peines. Aucune mention n'est faite d'entrée de jeu des victimes des délits.

Le canon 1312 reprend exactement en ces trois paragraphes son contenu de 1983. Il énonce entre autres les deux grandes catégories de sanctions pénales *dans* l'Eglise, les peines dites médicinales (ou censures) et les peines dites expiatoires.

2.2 — La loi pénale et le précepte pénal (cc. 1313-1320)

Les canons 1313 et 1314 sont également inchangés. La modalité habituelle de prévision et d'application des peines demeure la modalité *ferendae sententiae* ; les peines *latae sententiae* subsistent néanmoins dans la législation de 2021[12].

[11] Cette périphrase désigne, ecclésiologiquement parlant, ceux qui assurent une présidence ecclésiale, à savoir les pasteurs (ordonnés) – évêques et prêtres –, mais dans ce contexte le législateur vise les évêques diocésains (cf. c. 381, et autres chefs d'Église qui leur sont assimilés [cf. c. 368] en tant qu'Ordinaires du lieu [cf. c. 131 § 1]) et les autres Ordinaires (cf. c. 131 § 2) ; compte tenu de leur présidence ecclésiale propre, et dans la ligne de *PGD*, le législateur vise les autres Supérieur(e)s (ou modérateurs et modératrices) dans les Instituts de vie consacrée ainsi que les modérateurs et modératrices dans les associations de fidèles.

[12] Les peines *latae sententiae* sont un héritage du droit pénitentiel dans le cadre duquel on pouvait comprendre leur portée d'un point de vue proprement théologal dès lors que le fidèle qui commet un péché grave (pleine advertance, entier consentement et matière grave) ne vit plus de ce fait en état de grâce et se trouve dans l'attente de l'accueillir à nouveau, par sa décision libre sous l'action de l'Esprit. Dans cette perspective d'un péché (comme acte moralement mauvais) qualifié de délit (cf. c. 1321 § 1) qui entraîne de soi une sanction

Quant au canon 1315, il présente désormais de façon plus claire les prérogatives du législateur « inférieur » au législateur « universel », le pontife romain et les instances qui participent de son pouvoir de juridiction. Le législateur inférieur peut attacher une peine adaptée à une loi émanant de l'autorité supérieure (c. 1315 § 2, 1°). Il peut en outre prévoir la prévision d'autres peines en sus de celles prévues dans la loi universelle (du Code ou d'autres dispositions émanant du Siège apostolique de Rome) ainsi que la possibilité de déterminer ou de rendre obligatoire une peine que la loi universelle établit comme indéterminée ou facultative (c. 1315 § 2, 2° et 3°). Mis à part la substitution dans le canon 1312 § 2 de « loi particulière » par « législation inférieure », les autres canons de ce Titre II sont substantiellement identiques.

2.3 — Le sujet passible de sanctions pénales (cc. 1321-1330)

Les canons du Titre III relatifs au sujet passif des sanctions pénales ne comportent pas non plus des modifications de fond si ce n'est le canon 1321 § 1 qui traite de la présomption d'innocence selon laquelle toute personne est réputée innocente tant que sa culpabilité n'a pas été établie : « toute personne est réputée innocente jusqu'à ce que soit prouvé le contraire » (lat. *quilibet innocens censetur donec contrarium probetur*). Une fois affirmé le principe, les Ordinaires et les supérieur(e)s d'abord, et les juges ensuite veilleront à s'y tenir et à le faire respecter quelle que soit la procédure (judiciaire *en principe* ou administrative). La mention explicite de la présomption d'innocence vise à encourager son observance. Sa présence dans le nouveau Livre VI conduit à questionner l'application *latae sententiae* des peines dont le maintien est une entaille à la présomption d'innocence.

Le canon 1321 § 2 reprend l'ancien canon 1321 § 1 avec les éléments constitutifs, *doctrinalement* parlant, de la notion canonique de délit, à savoir une violation externe de la loi ou du précepte, gravement imputable par malice (lat. *dolus* en matière pénale, à savoir l'intention délibérée de violer la loi) ou par faute (lat. *culpa*, omission de la diligence requise)[13].

inhérente à sa gravité, principalement vu son incidence théologale et sa portée ecclésiale, on songe spontanément à l'excommunication encourue *latae sententiae* pour les délits d'apostasie, d'hérésie et de schisme. De soi, ces actes sont une rupture du triple lien de la communion visible (cf. cc. 205 et 751). Leur auteur est *ipso facto commissi delicti* puni par une peine dont les effets principaux – la privation des sacrements – sont inhérents aux péchés respectifs avant d'être, par la volonté du législateur, produits par la peine. À part ces trois péchés/délits, les autres délits punis *latae sententiae* sont loin d'entraîner de soi cette rupture délibérée et obstinée avec la société ecclésiale propre à l'apostasie, l'hérésie et le schisme.

[13] Cf. A. Borras, *Les sanctions dans l'Église*, 17-18. Dans les systèmes modernes, une violation par faute appelle plutôt une sanction administrative. Cela a échappé au législateur : *culpa* n'est

Les autres canons de ce Titre III concernent principalement l'incapacité pénale (c. 1322), les circonstances qui exemptent de l'imposition de peines *ferendae sententiae* (ou de la déclaration de peine *latae sententiae*, cf. c. 1323) ainsi que les circonstances atténuantes (cf. c. 1324) et aggravantes (cf. c. 1326). Alors que, dans le cas de circonstances atténuantes, comme en 1983, le coupable n'encourt pas la peine qui était prévue *latae sententiae*, le législateur de 2021 n'écarte pas l'éventualité de peines plus légères ou l'application d'une pénitence « en vue de son amendement ou de la réparation du scandale » (c. 1324 § 3, *in fine*).

L'ébriété ou un trouble mental provoqué pour commettre le délit ou s'en excuser ainsi que la passion volontairement attisée constituent dorénavant des circonstances aggravantes : le juge doit punir plus gravement (cf. c. 1326 § 1, 4°). Ces trois éléments étaient précédemment des circonstances atténuantes, (cf. deuxième partie de l'ex-c. 1325 de 1983). D'après le canon 1326 § 3, les circonstances aggravantes énoncées dans son premier paragraphe entrainent désormais l'application obligatoire des peines initialement prévues comme facultatives. Les autres canons 1325 et 1327-1330 restent littéralement inchangés.

2.4 — Les peines et autres punitions (cc. 1331-1340)

En revanche, le Titre IV concernant « les peines et autres punitions » a fait l'objet de plusieurs modifications qui concernent l'arsenal pénal proprement dit (cf. c. 1312), à savoir les censures (cc. 1331-1335) et les peines expiatoires (cc. 1336-1338), les « remèdes pénaux et pénitences » constituant les « autres punitions » (cc. 1339-1340).

L'excommunication voit ses effets énoncés plus clairement (c. 1331 § 1), les quatre premiers étant surtout dans le champ liturgique (n° 1-4)[14] et les deux derniers dans l'exercice d'un office ou d'une charge (n° 5-6). Si elle a été infligée ou déclarée (c. 1331 § 2). Les effets sont substantiellement les

pas ici assimilable à une faute morale tout court. Manifestement le législateur n'entrevoit pas la faute disciplinaire ou administrative et corrélativement sa sanction *non* pénale. On peut le regretter d'autant que l'exercice d'un ministère dans l'Église par l'attribution d'une charge (lat. *munus*) ou d'un office ecclésial (lat. *officium*, cf. c. 145) relève de la « fonction publique ». Dans les systèmes juridiques étatiques, c'est le droit administratif qui réglemente l'accès à ces charges ou offices ainsi que leur cessation, voire d'une suspension, notamment en raison d'une faute.

[14] Alors que l'énoncé du canon 1331 § 1, 1° est de fait plus lisible, l'alinéa 3 de ce même § 1 ne l'est par contre pas en parlant des « (…) autres cérémonies du culte liturgique (que les sacramentaux) ». Pourquoi ne pas avoir dit plus simplement « d'autres actions liturgiques » ?

mêmes que dans le Code de 1983 mais leur énoncé a été rendu plus lisible. Comme dans le Code de 1983, l'excommunication n'est pas définie doctrinalement[15]. D'aucuns se seraient attendus ou auraient espéré un apport doctrinal proprement dit pour préciser la nature de l'excommunication[16], principalement du fait que cette institution se prête singulièrement à une (re)lecture théologique. Il n'y a là rien d'étonnant dans cette matière du droit ecclésial où la nature même du délit implique l'imputabilité morale de la faute, théologalement comprise comme un péché, au croisement du for interne et du for externe, celui-ci étant le for habituel du droit. Le droit canonique articule en effet *ex natura rei* des principes d'ordre juridique et des notions méta-juridiques, en l'occurrence des principes théologiques.

Quant à l'interdit dont parle le canon 1332, il peut être considéré, doctrinalement parlant, comme une excommunication mineure au vu des effets qu'il produit. Ceux-ci sont toujours dans le champ liturgique (c. 1332 § 1 et § 3 ; cf. c. 1331 § 1, 1°-4°) mais désormais la loi ou le précepte peuvent n'envisager que certains de ses effets. Autrement dit, cette censure devient en quelque sorte à géométrie variable.

La suspense était déjà une censure aux effets variables selon les cas. Ce qui est désormais substantiellement nouveau dans le canon 1333, c'est que cette censure n'est plus une peine *exclusivement* cléricale : elle peut s'appliquer à

15 En son temps, je me suis essayé à définir cette institution à partir de ses effets. Cf. A. Borras, *L'excommunication dans le nouveau code de droit canonique*. *Essai de définition*, Paris, Desclée, 1987.

16 Cf. B. Gonçalves, « La survivance du droit pénal pio-bénédictin dans le *CIC*/83 », dans *AC*, 58 (2017), 161-182, ici 178. Notre collègue propose la définition suivante : « l'excommunication est une censure déclarative par laquelle un fidèle est sanctionné pour s'être exclu de la communion des fidèles par un acte grave sanctionné de cette peine ». Dans cette perspective, l'excommunication ne serait plus infligée, mais encourue par le coupable et, de ce fait, déclarée, par l'autorité compétente. En restreignant l'infliction de l'excommunication à la modalité *latae sententiae*, cette définition la maintient dans son origine pénitentielle, ce qui est certes louable. Mais à part sa prévision pour les délits d'apostasie, d'hérésie et de schisme où l'acte délictueux entraîne de soi, par la volonté de son auteur, son « exclusion » de la communion *visible* avec l'Église catholique, c'est pécher par archéologisme que de parler d'exclusion de la communion des fidèles, en raison du caractère inamissible du baptême et de la grâce donnée sans retour. On retombe ici dans le débat entre les Professeurs F. Coccopalmerio et V. De Paolis, et par ce biais à la position tenue par L. Gerosa sur la base de ses présupposés théologiques sous-jacents à sa compréhension de la notion du délit. Pour ma part, tout en considérant le soubassement théologique, voire théologal, de l'acte délictueux – de soi posé à l'encontre de la grâce offerte – j'ai toujours considéré le caractère *juridique* de la notion du délit et, pour ce qui concerne l'excommunication, sa nature *juridique* de privation d'exercice de droits et devoirs inhérents à la condition canonique de l'auteur du délit. Cf. A. Borras, *L'excommunication dans le nouveau code de droit canonique*, cité ci-dessus dans la note 15.

des laïcs qui se sont vu attribuer une fonction ecclésiale comme le soulignait le bref commentaire du CPTL dans le *schema* de 2019. La suspense pourrait par exemple affecter un juge laïc dans un tribunal ecclésiastique en lui interdisant l'exercice du pouvoir de juridiction (dit également de gouvernement cf. c. 131, sous l'angle judiciaire, cf. c. 1333 § 1, 2°). Elle pourrait pareillement concerner un laïc en charge d'un service diocésain ou plus simplement d'une responsabilité de coordination pastorale ou même en sa qualité de membre d'une équipe pastorale, si ces charges constituent formellement un office (lat. *officium*, une fonction ecclésiale aux termes du c. 145).

Le canon 1333 § 2 a ajouté la mention explicite du décret (cf. pourtant déjà présente dans le c. 1334 § 1) puisque la suspense peut être infligée ou déclarée non seulement par une sentence judiciaire mais par un décret extrajudiciaire, à savoir un décret administratif. Cela mérite d'être souligné en ce qui concerne l'administration de la justice ecclésiastique en matière de suspense. Celle-ci ne relève plus aussi strictement de l'autorité judiciaire des juges, mais du pouvoir administratif/exécutif d'un Ordinaire moyennant des décrets administratifs (cf. cc. 48 et 51, ainsi que c. 1720). La voie administrative est en général plus rapide puisqu'elle ne repose que sur l'initiative d'une personne, l'Ordinaire éventuellement assisté d'un assesseur. En revanche la voie judiciaire requiert un collège de trois juges.

L'actuel canon 1335 § 2 reprend les dispositions de l'ancien canon 1335 relatives à la suspension des effets d'une censure en matière de sacrement, de sacramental ou de pouvoir de gouvernement. Il les fait cependant précéder d'un nouveau paragraphe selon lequel l'autorité compétente pour infliger ou déclarer une censure, par voie judiciaire ou pas, peut désormais imposer en sus des peines expiatoires afin de rétablir la justice ou de réparer le scandale, ces deux finalités étant spécifiques à ces peines. Cette nouvelle disposition du canon 1335 § 1 va au-delà de la finalité d'une censure qui, *en principe*, a d'abord comme but l'amendement du coupable : la suspense devient tendanciellement plus *nettement* expiatoire dès lors que, par la privation d'exercice du ministère, elle met à l'écart son titulaire aux fins de protéger la communauté de l'attitude de ce dernier, voire du choix qui y a présidé[17]. De plus, en prévoyant en sus l'éventualité de peines expiatoires, le législateur de 2021 se préoccupe ainsi de « rétablir la justice » à l'égard de la victime et de

[17] Il faut bien avouer que, dans les faits, la suspense n'était déjà plus purement médicinale, mais expiatoire, sinon « vindicative » pour parler comme le Code pio-bénédictin, dès lors qu'elle était encourue ou appliquée bien souvent comme mesure conservatoire dans l'attente d'un traitement ultérieur d'un dossier, par exemple quand un clerc décide de quitter la cléricature ou est forcé de le faire en raison de son concubinage, même si celui-ci n'entre pas dans le cas de figure du canon 1395 § 1 qui exige son caractère scandaleux.

« réparer le scandale » à l'adresse des tiers affectés par l'acte délictueux du coupable ayant fait l'objet d'une censure.

Quant aux peines expiatoires (cc. 1336-1338), le législateur de 2021 les présente dans un langage plus clair et selon un classement plus adéquat (selon un ordre croissant de gravité, cf. c. 1336 §§ 2-5). Il les classe en effet en quatre catégories : les trois premières étant respectivement les injonctions (c. 1336 § 2, 1° et 2°), les interdictions (§ 3, 1°-7°) et les privations (§ 4, 1°-5°), et la quatrième catégorie ne concernant que le renvoi de l'état clérical (§ 5, ex-c. 1336 § 1, 5°). Ici encore, rien de substantiellement nouveau si ce n'est, – outre l'abrogation du transfert pour raison pénale à un autre office (ex-c. 1336 § 1, 4°) –, l'injonction du canon 1336 § 2, 2° concernant le paiement d'une amende ou d'une somme d'argent *in fines Ecclesiae*, c'est-à-dire pour aider la poursuite des fins de l'Église que le Code de 1983 décline selon la triple finalité des biens temporels, l'organisation du culte, la subsistance du clergé et les œuvres de charité (cf. c. 1254 § 2).

Comme précédemment, les interdictions (c. 1336 § 3) et privations (§ 4)[18] peuvent concerner aussi bien la capacité de jouissance des droits du (présumé) coupable que sa capacité d'exercice. C'est bien là une des grandes différences par rapport aux censures qui, par leur nature médicinale, n'affectent que la capacité d'exercice sans jamais entamer la capacité de jouissance, le « censuré » restant toujours titulaire de ses droits[19].

Quant aux interdictions, on notera l'ajout de celle concernant l'exercice des « activités » (lat. *opera*) inhérentes aux offices ou aux charges (c. 1336 § 3, 2°) ainsi que la mention des « collèges ecclésiaux » en ce qui concerne le droit de vote (c. 1336 § 3, 6°). Notons également la nouveauté (relative !) de l'interdiction de porter l'habit ecclésiastique ou religieux (c. 1336 § 3, 7°)[20].

Du côté des privations, on relèvera celle de la privation partielle ou totale de rémunérations ecclésiastiques (c. 1336 § 4, 5°, absent du c. 1336 § ex-1,

[18] Sur le plan de la terminologie, on relèvera ici l'apparition du mot *functio* pour désigner les célébrations liturgiques dont l'exercice peut être interdit (c. 1336 § 3, 2° absent de l'ancien c. 1336 § 1, 3°) ou faire l'objet d'une privation (c. 1336 § 4, 1°, absent de l'ancien c. 1336 § 1, 3°). Ce mot est en quelque sorte un « italianisme » qui s'est introduit dans le latin ecclésiastique : la *funzione* en italien désigne une cérémonie, une activité de type théatral, académique ou liturgique ; il en va d'ailleurs de même en espagnol avec le mot *función*.

[19] Cf. A. Borras, *Les sanctions dans l'Église*, 64-66, 77-78.

[20] Cf. *CIC*/17 c. 2191, 11°; c. 2198, 9° & 11°. Cette interdiction réapparaît mais dans un nouveau contexte, celui de la libéralisation de la vie associative de l'après-concile Vatican II. On a vu – et on voit encore – des groupements non encore reconnus comme association privée – et même après leur reconnaissance – dont les membres portent l'habit religieux, semant ainsi la confusion, sinon le trouble parmi les autres fidèles.

2° ; cf. *CIC*/17 c. 2198, 7°). Quant à la *privatio potestatis* de l'ancien canon 1336 § 1, 2°, elle ne concernerait dans le nouveau canon 1336 § 4 que la délégation de la *potestas regiminis*, pouvoir *délégué* de gouvernement (ou de juridiction), et non la *privatio potestatis ordinis*, de soi inamissible.

Le nouveau canon 1338 § 4 reprend l'ancien canon 1336 § 2 en prévoyant que seules les peines expiatoires recensées comme interdictions (c. 1336 § 3) peuvent être encourues *latae sententiae*, c'est-à-dire par le fait même de la violation de la loi ou du précepte. Cette précision renforce le poids que le législateur de 2021 veut donner au précepte pénal (cf. cc. 1319 et 1339 § 4) ; celui-ci peut désormais prévoir une interdiction *latae sententiae* (c. 1338 § 4).

Le nouveau Livre VI reprend les canons relatifs aux remèdes pénaux et aux pénitences qui sont ces « autres punitions » telles que les désigne le Titre IV (cc. 1331-1340). En rigueur de termes, ces « autres punitions » doivent être considérées comme des mesures « quasi-pénales » qui précèdent l'arsenal pénal proprement dit.

Les remèdes pénaux, à savoir la monition et la réprimande (c. 1339 ; cf. c. 1312 § 3), sont des mesures préventives ; elles ne se réduisent pas à de simples exhortations du registre pastoral et requièrent une formalisation minimale (cf. *aliquo documento*, c'est-à-dire « de quelque document conservé dans les archives secrètes de la curie », c. 1339 § 3). Un bon gouvernement n'hésitera cependant pas à maximaliser cette formalisation en termes de décret particulier ou pour mieux dire de précepte pénal avec les garanties prévues par le droit (cf. cc. 48-51)[21]. Ces mesures quasi-pénales participent du devoir de vigilance de l'Ordinaire[22].

Compte tenu d'une prise de conscience, parfois tardive, des conséquences de délits très graves et aux fins d'aider les Ordinaires dans la protection de la communion ecclésiale, le législateur de 2021 a ajouté deux paragraphes

[21] Le précepte étant un décret particulier (cf. c. 49), il requiert d'avoir recueilli par écrit (cf. 51) des informations et des preuves suffisantes ainsi que l'audition de l'intéressé (cf. c. 50), le tout acté au terme d'une enquête (lat. *ex investigatione peracta*, c. 1339 § 1, que le Code en langue française traduit par « une enquête sérieuse » !). Soit dit en passant, celle-ci devrait être obligatoire et pas simplement facultative, comme semble s'y résigner le législateur avec sa clause *quantum fieri potest* (c. 50). Combien d'évêques n'ont-ils pas été abusés dans leur bienveillance, sinon dans leur naïveté, pour ne pas avoir transcrit en temps voulu monitions et réprimandes au risque de ne pouvoir prouver a posteriori qu'ils avaient effectivement averti et réprimandé la personne qui s'est avérée être ultérieurement l'auteur d'un délit ?

[22] La gravité de faits délictueux de ces dernières décennies et le scandale qu'ils ont fini par causer auraient pu être prévenus ou pour le moins atténués si les Ordinaires concernés avaient pris leurs responsabilités en temps voulu face à des suspicions graves de délit (c. 1339 § 1) ou face à des comportements scandaleux ou à de graves perturbations de l'ordre ecclésial (c. 1339 § 2).

supplémentaires au canon 1339. Le premier prévoit ce qui suit : « quand, à une ou plusieurs reprises, des monitions ou des réprimandes ont été inutilement faites à quelqu'un ou que l'on ne puisse attendre d'elles aucun effet, l'Ordinaire donnera un précepte pénal dans lequel on disposera soigneusement ce qui doit être fait ou évité » (c. 1339 §4, qui reprend le c. 2310 du *CIC*/17, écarté lors de sa révision)[23]. L'autre nouveau paragraphe prévoit que « si la gravité du cas le requiert et surtout quand quelqu'un se trouve en danger de retomber dans le délit, l'Ordinaire le soumettra à une mesure de vigilance moyennant un décret particulier, en sus des peines déjà infligées selon le droit ou déclarées par une sentence ou un décret » (c. 1339 §5 ; cf. c. 2311 du *CIC*/17 également écarté lors de sa révision).

C'est donc dans des cas graves et face au danger de récidive que peut intervenir en sus la (mesure de) vigilance sous la forme d'un remède pénal moyennant un décret particulier (lat. *decretum singulare*, cf. cc. 48 et 49). La (mesure de) vigilance aggrave la peine, surtout dans le chef des récidivistes (cf. *CIC*/17 c. 2311 §2). On voit apparaître ici le mot « vigilance » ainsi que dans le canon 1346 §2 ; il est très peu usité dans le Code[24]. Quelle que soit la terminologie, le concept de « vigilance » concerne le droit autant que le devoir de « veiller », d'exercer une « vigilance » propre à la fonction de gouvernement au sens large aussi bien des pasteurs que des supérieur(e)s. Cette vigilance requiert d'être attentif aux personnes dans la diversité de leurs vocations et en articulant les dons que l'Esprit suscite dans la communauté en vue de l'édification du peuple de Dieu.

Le droit-devoir de vigilance relève de la fonction de *cura* de celui qui gouverne (gr. *episkopé*, angl. *care*, all. *Sorge*), une *cura animarum* faite à la fois de soin et de sollicitude et le cas échéant de surveillance face au danger[25].

23 En commentant le *Schema* de 2019, le CPTL rappelait que, lors de la révision du Code de 1917, cette reprise avait été envisagée, mais qu'elle fut finalement abandonnée par la suite. Il est heureux que cette disposition soit à nouveau en vigueur. Elle aidera les Ordinaires hésitant sous l'effet d'une certaine conception de la « miséricorde ».

24 Dans le Code, c'est en revanche le verbe *curare* et, par voie de conséquence, le substantif *cura* qui sont très fréquents dans le Code de 1983 (le verbe *curare* est utilisé à quatre-vingt reprises !). Outre ici et dans le canon 1346 §2, le mot *vigilantia* n'est utilisé dans le Code que dans le domaine des associations de fidèles (cf. cc. 305 §1, 305 §2 [2 ×] et 323 §1) et pour la vigilance de l'évêque diocésain sur un monastère *sui iuris* (c. 615). Le verbe *vigilare* n'apparaît qu'à cinq reprises : deux fois pour qualifier l'action du métropolitain en matière de foi et de discipline (c. 436 §1, 1°) et le devoir du supérieur pour l'accès au noviciat (c. 642), et à trois autres reprises en matière de droit patrimonial (cc. 1284 §2, 1°, 1301 §2, 1302 §2). La vigilance renvoie aux concepts de soin, attention et de sollicitude que la tradition canonique traduit par l'expression *cura animarum.*

25 Cf. F. Fabene, art. « Vigilancia (derecho y deber de) », dans J. Otaduy, A. Viana & J. Sedano (éd.), *Diccionario general de derecho canónico*, vol. 7, Pampelune, Universidad de Navarra – Thomson Reuters Aranzadi, 2012, 902-905.

Les pasteurs et les supérieur(e)s doivent veiller sur le tout, sur ce qui leur a été confié pour en réguler le bon ordre et faire en sorte que chacun(e) soit respecté et trouve sa place dans la collectivité, concrètement dans la fraternité ecclésiale. Ce droit-devoir se traduit en une (mesure de) vigilance dans le domaine pénal dont la visée est de surveiller le coupable. Cette mesure est révélatrice de l'attention autant que de la préoccupation que le législateur veut susciter chez les Ordinaires à propos des récidivistes.

Le canon 1340 demeure inchangé : il traite des pénitences canoniques au for externe qui consistent à accomplir une œuvre de religion, de piété ou de charité (c. 1340 § 1), le cas échéant en sus d'un remède pénal (c. 1340 § 3). Elles peuvent soit remplacer une peine, soit l'aggraver (cf. c. 1312 § 3).

2.5 — L'application des peines (cc. 1341-1353)

Les dispositions du Titre V relatives à l'application des peines (cc. 1341-1354) restent en substance inchangées. Certaines ont été reformulées en vue d'une application *effective*, surmontant ainsi l'indolence ambiante en la matière. Le canon 1341 énonce un principe fondamental sur lequel repose le droit pénal canonique dans la poursuite de sa triple finalité, à savoir le rétablissement de la justice, l'amendement du coupable et la réparation du scandale. Cette dernière finalité était précédemment mentionnée en premier lieu. Est-ce l'indice d'une attention primordialement portée sur le rétablissement de la justice, et par voie de conséquence sur les victimes de l'acte délictueux ? Celles-ci ne sont pourtant nulle part mentionnées explicitement.

La canon 1341 prévoit que, une fois épuisés les moyens de la sollicitude pastorale, surtout la correction fraternelle, ainsi que la monition et la réprimande, l'Ordinaire devra entamer une procédure judiciaire ou administrative en vue d'infliger ou de déclarer une peine. Celle-ci n'intervient qu'après l'échec des autres moyens pastoraux et quasi-pénaux. L'énoncé actuel n'est plus une recommandation comme en 1983 (« aura soin de n'entamer une procédure », lat. *curet tunc tantum proceduram promovendam*), mais une injonction (lat. *promovere debet*). Il évite ainsi que l'on interprète ce principe de façon indûment minimaliste, à savoir comme une dissuasion d'appliquer une sanction pénale.

Le législateur de 2021 est moins mitigé que précédemment quant à l'application d'une procédure extra-judiciaire, c'est-à-dire par voie administrative (c. 1342 § 1). Cela devra cependant se faire en conformité avec le canon 1720 dont la mention est ici faite « principalement » (lat. *praesertim*) en rapport avec l'observance des droits de la défense du côté du prévenu

mais aussi, aux termes du canon 1608, quant à l'indispensable certitude morale dans le chef de l'auteur du décret. De ce fait, le législateur se montre légitimement soucieux que les procédures *ad hoc* soient observées en évitant l'arbitraire. Il fait ici preuve de réalisme car, en général, les Ordinaires n'ont pas toujours les moyens de mettre en œuvre une procédure par voie judiciaire.

Un autre signe de réalisme et, en tout cas, d'alignement sur des pratiques en cours, c'est la prise en compte des exceptions éventuelles édictées par l'« autorité suprême », c'est-à-dire en ce cas par le Saint-Siège, à l'encontre de l'interdiction d'infliger ou de déclarer par décret administratif des peines perpétuelles ou toute autre peine que la loi ou le précepte empêchaient d'appliquer de la sorte (c. 1342 § 2). La mention explicite de la possibilité d'exceptions peut avoir une fonction dissuasive, en tout cas sur le plan de la prévention générale, c'est-à-dire en tant que signal donné par le législateur de sa volonté de lutter contre la commission de délits et d'en dissuader les auteurs potentiels.

Le canon 1343 reprend le dispositif antérieur concernant le « pouvoir » (lat. *det potestatem*, CIC 1983) et désormais la « faculté » (lat. *facultatem concedat*) discrétionnaire du juge ou du supérieur pour tempérer une peine ou la remplacer par une pénitence. Il ajoute cependant expressément que son jugement de conscience devra tenir compte de la triple finalité des peines, le rétablissement de la justice étant cité en premier lieu.

Le canon 1344 traite des éventualités de différer l'application des peines (1°, le juge peut différer la peine *sauf* – ce qui est nouveau – « s'il urge de réparer le scandale) ainsi que de s'en abstenir ou de l'adoucir (2°, à condition outre l'amendement que le scandale et – ce qui est nouveau – « le dommage » soient réparés). Il envisage aussi l'éventualité en cas de peine expiatoire d'y surseoir : le juge peut la suspendre sauf en cas de récidive ou de scandale à réparer (3°). Les modifications de sa formulation montrent que le législateur met désormais plus l'accent sur la nécessaire réparation du scandale produit par le délit ainsi que sur les dommages éventuellement occasionnés. C'est la protection de la communauté ecclésiale qui prime face aux effets des délits.

En matière d'abstention d'imposition de la peine – ce qui se rapproche de la suspension du prononcé dans le droit séculier – le canon 1345 accorde un large pouvoir discrétionnaire au juge dans les mêmes conditions que précédemment sauf s'il n'y a pas moyen de pourvoir autrement au rétablissement de la justice et à la réparation du scandale et des dommages. Par rapport au Code de 1983, on retrouve de nouveau l'insistance sur la triple finalité des peines.

Le canon 1346 § 1 est nouveau par rapport au Code de 1983, mais il reprend le principe du cumul matériel jadis stipulé dans le canon 2224 § 1 du Code de 1917 : « autant de peines que de délits ». Mais son second paragraphe – qui est à vrai dire le canon 1346 antérieur ! – tempère ce principe en envisageant une réduction des peines « dans des limites équitables » telle que prévue en 1983 tout en ajoutant que le coupable sera soumis à la vigilance (lat. *[r]eum vigilantiae subicere*). Le canon 1346 § 2 suggère ainsi le maintien d'une possible bienveillance du juge à l'égard du coupable.

Le canon 1347 concernant l'abandon de la contumace est inchangé si ce n'est sur deux points. C'est d'abord l'inversion de la réparation du scandale qui est énoncée avant la réparation des dommages (c. 1347 § 2). Cette inversion montre la préoccupation du législateur de 2021 qui donne la priorité à la réparation du scandale (cf. c. 1345) ; celle-ci concerne plutôt la protection de la communauté alors que la réparation du dommage concerne en général plutôt la victime. L'autre modification nous suggère le réalisme du législateur dès lors qu'il ne se contente pas d'une promesse *tout court*, mais de la promesse d'effectuer (lat. *praestare*) cette réparation du scandale et du dommage (ibid.).

Le canon 1348 concerne le coupable acquitté ou dont la peine n'a pas été infligée : outre les mesures pastorales, il prévoit désormais des remèdes pénaux si le bien de l'intéressé (lat. *utilitas eius*) ou le bien public (lat. *publicum bonum*) le requièrent. On retrouve à nouveau la préoccupation pour la réparation au canon 1349 quand il s'agit pour le juge de déterminer une peine initialement indéterminée. Notons que ce même canon ne mentionne plus les censures parmi les peines plus graves mais il maintient que le juge déterminera les peines qu'il choisira les plus proportionnées à la gravité du scandale causé et du dommage – notons encore ici l'attention prioritaire au scandale.

Le canon 1350 § 1 rappelle, comme en 1983, le devoir de pourvoir à l'honnête subsistance d'un clerc condamné, sauf en cas de renvoi de l'état clérical. Comme précédemment, le deuxième paragraphe de ce canon prévoit que l'Ordinaire veille à ce que le clerc renvoyé de l'état clérical ne soit pas dans le besoin, mais il exclut explicitement – ce qui est nouveau – que cela se fasse par l'attribution d'un office, d'un ministère ou d'une charge ecclésiale.

Quant aux derniers canons de ce Titre V relatifs à l'application des peines, à savoir les canons 1351-1353, ils ne comportent que des modifications mineures[26].

[26] Le canon 1351 rappelle que le coupable est tenu partout à l'accomplissement de sa peine, même quand celui que la lui a infligée n'est plus en charge : il précise désormais que cela

2.6 — La rémission des peines et la prescription des actions (cc. 1354-1363)

Le Titre VI est le dernier titre de la première partie du Livre VI. Il n'est plus intitulé « de la cessation des peines » comme en 1983, mais « de la rémission des peines et de la prescription des actions ». La mention de la prescription dans le nouvel énoncé de ce titre suggère déjà toute l'attention que le législateur a voulu porter à cette matière au vu de la crise des abus sexuels, en particulier sur mineurs. Les modifications les plus importantes concernent les canons 1362 et 1363 relatifs à la prescription des actions pénales.

Les canons 1354 à 1361 concernent les autorités compétentes pour la rémission des peines : les autorités compétentes *au for externe*[27] (cc. 1354-1356), notamment selon les catégories de peines et leurs modalités d'application, prévues sur la base d'une loi (c. 1355) ou d'un précepte (c. 1356), ainsi que, pour les cas de censures d'excommunication ou d'interdit *latae sententiae* non déclarées, les autorités *au for interne* dans certaines circonstances et selon certaines conditions (c. 1357 : tout évêque [c. 1355 § 2, 3°'], le chanoine pénitencier [c. 508], certains aumôniers [c. 566 § 2] et tout confesseur [c. 976])[28]. Les dispositions des canons 1355 à 1357 sont substantiellement les mêmes que dans le Code de 1983. On notera cependant que, dans la ligne de la promotion de l'usage du précepte pénal, l'auteur d'un précepte peut désormais remettre la peine qu'il avait prévue : c'est l'objet du nouvel alinéa 1er dans le canon 1356.

Reste inchangé le canon 1358 § 1 relatif aux conditions de rémission des censures qui supposent l'amendement du coupable (la remise de peine étant

vaut pour une peine déclarée. Au canon 1352, le législateur a remplacé le terme *vetitum* par celui de *prohibitio* ainsi qu'il l'a fait précédemment dans les canons qu'il reprenait du Code de 1983 (cf. c. 1331 § 3 [*prohibere* au lieu de *vetare*], c. 1332 § 1 [*prohibitio* au lieu de *vetitum*] cf. § 2, c. 1333 § 3 [*prohibitio* au lieu de *vetitum*], c. 1333 § 4 [*prohibere* au lieu de *vetare*], c. 1335 § 2 (= ex-c. 1335 [*prohibere* au lieu de *vetare*]).

27 Les sanctions pénales sont prononcées au for externe et remises au même for. C'est le principe général en droit pénal canonique. Comme cela avait été demandé lors du Synode de évêques de 1967, la révision du Code de 1917 devait sauvegarder le caractère juridique du nouveau Code, comme tel se déployant au for externe (1er principe), en même temps qu'il devait coordonner celui-ci avec le for interne « qui est propre à l'Église et qui fait partie de sa vie depuis des siècles » (2e principe). Cf. Préface du Code de 1983, *Codex iuris canonici*, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1983, XXI.

28 La rémission des peines au for interne peut se faire, dans certains cas, en raison du bien des âmes pour ne pas accabler l'auteur du délit qui s'est amendé. Il peut arriver que l'excommunié ou l'interdit qui s'est vraiment repenti ne veuille pas retarder le moment de la réconciliation avec l'Église par la grâce du pardon moyennant l'absolution sacramentelle alors que le recours à l'autorité compétente au for externe diffèrerait inconsidérément la remise de la censure au for externe et par conséquent l'absolution sacramentelle.

dans ce cas un droit, alors que pour les peines expiatoires il s'agit d'une grâce) ; le législateur de 2021 ajoute cependant que l'on ne peut refuser la rémission « restant sauf ce qui est prescrit par le canon 1361 §4 », c'est-à-dire à condition que la réparation du dommage ait eu lieu. Quant au canon 1358 §2, il correspond au même canon du Code de 1983.

Il en va de même pour les canons 1359-1361 qui sont restés substantiellement inchangés mis à part quelques retouches de forme sans aucune incidence sur le contenu ainsi que l'ajout de la violence et du dol comme causes d'invalidité de la rémission (c. 1360) et celui de l'obligation de réparation préalable, moyennant une des peines du canon 1336 §§2-4, ce qui vaut également pour une rémission de censure (c. 1361 §4).

En revanche, c'est à propos de la prescription des actions que, comme le nouvel intitulé du Titre VI le suggère, le législateur de 2021 va insérer des précisions inspirées par la protection des victimes et la sauvegarde de la communion ecclésiale. Elles concernent uniquement le canon 1362, à savoir la prescription des actions criminelles[29]. Pour rappel, on désigne par prescription le moyen d'acquérir ou de perdre un droit subjectif ou de se libérer d'obligations par un certain laps de temps et sous les conditions déterminées par la loi (cf. c. 197)[30].

Le législateur de 2021 confirme le délai antérieurement stipulé de la prescription, à savoir trois ans, en même temps qu'il en énonce les exceptions (c. 1362 §1). La première concerne les délits réservés à la Congrégation pour la Doctrine de la foi qui sont soumis à des normes spéciales (1° cf. l'ancien c. 1362 §1, 1°).

La deuxième exception concerne non seulement comme auparavant les délits des canons 1394, 1395, 1397 et 1398 (l'ancien c. 1362 1, 2°), mais également les délits des canons 1376, 1377, 1378, 1393 §1 ainsi que le

[29] L'action criminelle est une action publique qui naît du délit. Elle tend à obtenir une sentence et, de ce fait, elle ne se confond pas avec l'action pénale qui, elle, naît de cette sentence. L'action pénale tend à obtenir son exécution. En droit canonique, celle-ci revient à l'Ordinaire et non au juge. Si l'Ordinaire tarde à faire exécuter la sentence avant le délai fixé, l'action pénale s'éteint par prescription. Le législateur n'en a pas modifié le délai (cf. c. 1363).

[30] Le canon 197 s'en remet à la loi séculière à condition que cela ne soit pas contraire au droit divin et qu'il n'en soit disposé autrement dans le droit canonique (cf. c. 22 et c. 1270). Celui-ci prévoit les matières qui ne sont pas soumises à prescription (c. 199). La raison d'être de la prescription (acquisitive, extinctive ou libératoire), réside essentiellement dans la nécessité d'assurer la certitude du commerce juridique et en particulier celle de la possibilité de preuve. Cf. R. Beneyto Berenguer, art. « Prescripción », dans J. Otaduy, A. Viana & J. Sedano (éd.), *Diccionario general de derecho canónico*, vol. 7, 416-419, ainsi que plus récemment E. Petit, « La prescription en droit pénal canonique, entre tradition et questions actuelles », dans *AC*, 59 (2018), 257-270.

(nouveau) canon 1398 § 2 pour lesquels il modifie le délai de cinq à sept ans (§ 2, 2° cf. l'ancien c. 1362 § 1, 2°). En revanche, pour les délits du (nouveau) canon 1398 § 1, le délai de prescription passe à vingt ans.

Quant à la troisième exception du canon 1362 § 1, elle reste inchangée : elle concerne les délits que le droit commun ne punit pas mais pour lesquels la loi particulière a fixé un autre délai (§ 1, 3° = ex-c. 1362 § 1, 3°).

Le canon 1362 § 2 reprend l'ancien canon 1362 § 2. Au contraire, le canon 1362 § 3 est totalement nouveau : il prévoit la suspension pour trois ans de la prescription quand le prévenu – cité à comparaître (cf. c. 1723) ou s'étant présenté de lui-même (cf. c. 1507 § 3) – a été informé du libelle d'accusation en conformité avec le canon 1721 § 1. Ce nouveau paragraphe prévoit ensuite que, passé ce délai de trois ans ou interrompue la suspension de la prescription (à cause de la cessation du procès pénal), le laps de temps court à nouveau en s'ajoutant à celui déjà écoulé pour la prescription. Il stipule enfin que la même suspension de celle-ci est de rigueur, en conformité avec le canon 1720, 1°, si l'on impose la peine ou la déclare par décret extrajudiciaire. Autrement dit, une fois engagée la procédure judiciaire ou extra-judiciaire, trois ans sont d'emblée ajoutés du fait de la suspension du délai de prescription. Mais une fois que le procès a cessé, la suspension prend fin et continue à courir le laps de temps qui manquait pour la prescription.

3 — *Que conclure de ce parcours ?*

Au fur et à mesure du commentaire des canons 1311-1363 de 2021, le lecteur aura pu se rendre compte que le droit pénal général de 2021 est substantiellement identique à celui du Code de 1983. À part l'introduction de quelques dispositions, relativement nouvelles[31], les modifications opérées par le législateur de 2021 sont soit des précisions ou améliorations terminologiques[32], soit ce que j'appelle volontiers des inflexions législatives. Celles-ci

[31] Il s'agit de deux nouveaux canons à proprement parler (c. 1311 § 2 en écho d'ailleurs à *PGD*, et du principe de la présomption d'innocence énoncé dans le c. 1321 § 1) et de quelques autres dispositions absentes du Code de 1983 mais présentes dans le Code de 1917 (c. 1336 § 1, 1° [cf. *CIC*/17 c. 2198, 7°] ; c. 1336 § 1, 3° [cf. *CIC*/17 c. 2191, 11° ; c. 2198, 9° & 11°], c. 1339 § 4 [cf. *CIC*/17 c. 2310] ; c. 1339 § 5 [cf. *CIC*/17 c. 2311] ; c. 1346 § 1 [cf. *CIC*/17 c. 2224 § 1]).

[32] Parmi ces améliorations énonciatives, souvent en vue de plus de précision, je cite principalement et uniquement dans la première partie du L. VI les canons 1314 [*ordinarie* au lieu de *plerumque*], 1318 [*constituere* au lieu de *comminari*], 1331 § 1, 1°[*celebrare* au lieu *participationem ministerialem habere*] ; 1331 § 3 [*prohibere* au lieu de *vetare*, ici et par la suite] ;

traduisent une volonté de plus grande rigueur, voire de sévérité (cf. c. 1326 § 1, 4° ; c. 1326 § 3 ; c. 1335 § 1 ; c. 1339 §§ 4 & 5 ; c. 1342 § 2 ; c. 1344, 1° et 3° et c. 1362 § 1, 2°). Ces inflexions qui vont se répercuter dans le droit pénal spécial[33], sont en quelque sorte annoncées ou pour le moins induites par le Constitution apostolique *Pascite gregem Dei* qui, sans nier la tension entre charité et droit, miséricorde et peine, rappelle la visée de la discipline pénale dans l'Église.

Le pape François met celle-ci en perspective en fonction du gouvernement pastoral. Il réaffirme d'entrée de jeu l'existence multiséculaire d'un dispositif canonique au service de l'unité de peuple de Dieu dont les lois doivent être observées à cet effet (cf. lat. *quae servari debent ut Populus Dei sit unitus*). C'est au peuple de Dieu tout entier qu'il incombe d'observer la discipline pénale mais les pasteurs et supérieur(e)s sont responsables de sa correcte application. Sur les six premiers paragraphes de la Constitution, le pape François revient à deux reprises sur leur responsabilité liée au *munus pastorale* qui leur a été confié.

Cette responsabilité est une exigence concrète de charité à laquelle on ne peut renoncer (lat. *cui renuntiare non licet*). Et le pape d'alléguer la perception déficiente dans le passé du rapport intime entre l'exercice de la charité et l'usage de la discipline pénale. Exhorter et persuader ne suffisent plus ! Ces attitudes rendent plus difficile, écrit le pape François, l'amendement ou la correction des coupables et sèment confusion et scandale parmi les fidèles[34].

La Constitution rappelle à ce propos les trois finalités du « système pénal » qui le rendent nécessaire dans la communauté ecclésiale ; le rétablissement de la justice, l'amendement du coupable et la réparation du scandale – curieusement elle omet la réparation des dommages, celle-ci est cependant implicite, ne fut-ce que dans le rétablissement de la justice. La fonction du droit pénal est qualifiée de réparatrice et médicinale (lat. *functio reparationis ac salutaris medicinae*), pour le bien des fidèles et leur sanctification, personnelle et communautaire, autant que pour l'unité ecclésiale. C'est d'ailleurs celle-ci que le pape a en ligne de mire, spécialement quant au pouvoir

1332 § 3 = ex-c. 1332 *in fine* ; 1333 [*vetitum* remplacé par *prohibitio*, ici et par la suite] ; 1341 [injonction positive] ; Titre VI de la 1e Partie [mentionnant la prescription] ; 1362 § 1.

33 C'est de toute évidence dans le droit pénal spécial qu'elles vont se concrétiser par des précisions plus rigoureuses des (figures de) délits ou de nouveaux délits ainsi que par une plus grande sévérité dans les sanctions qui leur sont attachées. Cf. A. BORRAS, « Le nouveau droit pénal spécial (cc. 1364-1398) », à paraître dans *L'Année Canonique* (2021).

34 Ses propos font en l'occurrence expressément référence aux Lettres apostoliques données en forme de Motu proprio, *Come una Madre amorosa* du 4 juin 2016 et *Vos estis lux mundi* du 7 mai 2019.

de discrétion de l'autorité pastorale (lat. *ita ut, servatis de iure servandis, ecclesialis unitas foveatur*).

Pascite gregem Dei se présente comme la clé de lecture du Livre VI de 2021 et de ses nouveautés, de forme ou de fond[35]. La Constitution évoque de manière non exhaustive quelques changements (lat. *quasdam inducit varii generis mutationes in ius*). Ils concernent l'ensemble du nouveau Livre VI[36]. Pour sa part, mon commentaire s'est centré sur la première partie en signalant quelques changements, peu nombreux et peu substantiels. Faudrait-il pour autant conclure qu'il n'y a rien de nouveau ? Au lecteur de se faire son opinion. À cet effet, je voudrais conclure mon propos en récapitulant quelques traits majeurs du droit pénal général « révisé » et en pointant quelques questions doctrinales que le législateur de 2021 n'a pas soulevées et que la doctrine gagnera à reprendre et à approfondir.

3.1 — Quelques traits majeurs du droit pénal général

Le premier trait est évident : c'est le maintien du caractère *juridique* de la discipline pénale au service du gouvernement pastoral pour conduire le peuple de Dieu » (ou « paître le troupeau de Dieu » cf. le titre de la Constitution qui donne le ton à la révision du Code de 1983 *Pascite gregem Dei* !). Exhorter et persuader ne suffisent pas ! Cela mérite d'être souligné même si on devine un certain effet de balancier par rapport au Code de 1983 souvent présenté comme plus « pastoral » par rapport au Code pio-bénédictin et en tout cas perçu comme tel ces deux dernières décennies à l'occasion des normes romaines à l'encontre des *delicta graviora*.

À la vérité, en assumant l'héritage du Code de 1917, le Code de 1983 n'entendait pas renoncer à la technique juridique. En accord avec le premier des principes directeurs de la révision du Code pio-bénédictin, entérinés lors du Synode des évêques de 1967[37], il s'agissait bel et bien de sauvegarder son

[35] « La Constitution apostolique *Pascite Gregem Dei* et le nouveau Livre VI », dans M. Queinnec (éd.), *Mélanges en l'honneur du Professeur Pierre Branchereau. Liber amicorum*, Châteauneuf-sur-Charente, Éd. Frémur, 2022, 87-105.

[36] Outre la réduction des cas où la sanction est laissée à la discrétion de l'autorité, *Pascite gregem Dei* évoque de manière très générale différents changements dans le droit en vigueur et la sanction de nouvelles figures délictueuses ainsi que des améliorations relatives aux aspects fondamentaux du droit pénal, par exemple le droit de la défense et la prescription de l'action pénale, sans oublier une plus précise détermination des peines répondant au principe de légalité et aux critères objectifs pour leur application.

[37] On trouve une traduction française dans la Préface du Code de 1983, que je cite d'après l'édition du *Code de Droit canonique bilingue et annoté*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Gratianus », 2018, 23-25.

caractère juridique et sa mise en œuvre au for externe en ce qui concerne l'application des peines[38] tout comme il importait d'honorer, selon le troisième principe, la bonté, la tempérance, l'humanité, la modération et la recherche de l'équité et, selon le sixième principe, de mieux protéger le droit des personnes.

Le maintien du caractère juridique se constate dans une série de dispositions. Tout d'abord, par le rappel, comme dans la Constitution, de la triple finalité du système pénal : c'est le cas dès le premier canon en rapport avec la fonction de celui qui préside et son rôle de sauvegarde et de promotion du bien de la communauté et de chacun des fidèles par l'imposition et la déclaration des peines (cf. c. 1311 § 2). On note la mise en valeur du droit de punir dans les retouches opérées dans le canon 1315 § 1 où il s'agit de renforcer l'observance d'une loi divine par une peine adaptée. C'est aussi le cas dans le canon 1341 que je qualifie de canon-pivot dans la législation pénale où nous avons constaté une inflexion dans le sens d'une injonction de poursuite pénale quand tous les autres moyens pastoraux ont été épuisés.

En lien avec la triple finalité, je souligne en particulier la mention plus fréquente du scandale et de (la nécessité de) sa réparation. Dès le canon 1311 § 2, on décèle l'attention que porte le législateur de 2021 au scandale et à sa réparation. Cette attention au scandale est le signe d'une sévérité plus grande vu les retombées sur la collectivité humaine et la communauté ecclésiale de la commission de certains délits, (plus) gravement réprouvés (que dans le passé). Le législateur de 2021 a en effet ajouté plusieurs mentions du scandale, en général pour inscrire sa réparation dans la triple finalité des peines et attirer l'attention sur sa nécessité[39].

Le nouveau droit pénal général accorde plus de poids et de prérogatives aux législateurs « inférieurs » dans la prévision de peines supplémentaires à celles du Code (cf. c. 1315 § 2, 1°) ainsi que dans la détermination ou le caractère obligatoire de peines que la loi universelle établit comme déterminée ou facultative (cf. c. 1315 § 2, 2° et 3°). Cela va dans le sens d'un encouragement aux pasteurs et supérieur(e)s à prendre leurs responsabilités.

[38] En accord avec les 2e et 9e principes, le Livre VI de 1983 est parvenu à mieux coordonner for externe et for interne, en marquant sa préférence pour les peines *ferendae sententiae* – c'est-à-dire infligées par une procédure judiciaire (et exceptionnellement administrative) – à infliger et à remettre au for externe.

[39] Cf. canons 1311 § 2 *in fine* ; 1324 § 3 ; 1335 § 1 ; 1343 ; 1344, 1° et 1345. Ces neuf nouvelles mentions du scandale viennent s'ajouter aux mentions existant déjà dans le L. VI de 1983 (c. 1318, c. 1328 § 2, c. 1339 § 2, c. 1341, c. 1344, 2° et 3°, c. 1347 § 2, c. 1352 § 2, c. 1357 § 2, c. 1361 § 3). Dans la seconde partie du L. VI, le législateur a ajouté une mention du scandale (c. 1378 § 2) sans oublier sa reprise des canons qui en parlaient déjà dans le Code de 1983 (c. 1364 § 2, c. 1394 § 1, c. 1395 § 1 et c. 1399).

La volonté du législateur se repère également dans son ouverture plus franche à la voie extra-judiciaire moyennant les garanties juridiques *ad hoc* (c. 1333 § 2 [*post decretum*], c. 1342 § 1, cf. cc. 1608 et 1720 ; c. 1342 § 2 *in fine*). La voie administrative est mise en œuvre par une personne et non plus par un collège de trois juges. Elle est plus rapide. Elle résulte du réalisme du législateur face à la difficulté de traiter la riposte au délit uniquement par la voie judiciaire, souvent à cause des moyens limités sur le plan diocésain. Elle est en tout cas révélatrice d'une volonté de plus grande efficacité sur le terrain. Il n'empêche, soit dit en passant, qu'*en principe* la généralisation de la voie administrative demeure problématique au regard de la culture juridique de nos États démocratiques[40].

Toujours dans la perspective d'un gouvernement pastoral plus efficient alliant charité et justice, le législateur de 2021 accorde une place et un rôle plus accrus au précepte pénal (c. 1319 § 1, cf. par ex. c. 1332 § 2) ; c. 1338 § 4 ; c. 1339 § 4). Il valorise ainsi l'usage du décret particulier ou du précepte en lien avec les remèdes pénaux.

Sans prétendre à une récapitulation exhaustive, je citerai encore : la peine de privation de rémunérations ecclésiastiques (c. 1331 § 2, 4°) ; le fait que la suspense ne soit plus une censure exclusivement cléricale (est-elle encore exclusivement médicinale [encore qu'elle ne le fût déjà pas toujours !] ? Cf. c. 1333) ; l'amende ou la compensation financière en tant que nouvelles peines expiatoires (c. 1336 § 2, 2°)[41]; (l'attention sur) le droit-devoir de vigilance de l'Ordinaire (cf. c. 1339 § 5) ; les dispositions plus claires sur la prescription (c. 1362).

3.2 — Répercussions du droit pénal général dans la seconde partie du Livre VI

Puisqu'il définit les divers délits et les sanctions qui leur sont applicables, le droit pénal *spécial* de la seconde partie du Livre VI (cc. 1364-1399) va nécessairement être marqué par la rigueur et la sévérité déjà constatés dans le droit pénal général. Des modifications ou des accentuations repérées dans le

[40] La voie administrative (qui relève de l'exécutif et non du judiciaire) atténue la lisibilité de la distinction (qui n'est pas une séparation) des pouvoirs dans l'Église (cf. c. 135) : c'est au nom de l'évêque diocésain que procède un Ordinaire (c. 134 § 1 vicaire général ou épiscopal, ou autres c. 134 § 2) à l'égard d'un clerc, la plupart du temps du clergé diocésain. Une façon de compenser ce télescopage serait d'envisager une instance inter-diocésaine, voire supra-diocésaine de saisine. Cela mettrait déjà un peu de distance par rapport au continuum signalé. C'est, semble-t-il, ce qui est à l'étude par la Conférence des Évêques de France.

[41] La nouveauté est relative, concrètement par rapport au Code de 1983 car l'amende était prévue dans le canon 2241, 12° du *CIC*/17.

droit pénal général vont se répercuter dans le droit pénal spécial (cc. 1364-1399). Elles découlent de la volonté d'avoir une législation pénale au service du gouvernement pastoral.

À la différence de la première partie, le législateur de 2021 y a partiellement modifié la séquence de ses canons et leur répartition dans les six titres – le septième étant consacré à la norme générale (c. 1399) – ainsi que l'intitulé de certains titres[42]. Il a voulu affiner les figures de délits par la prévision de nouveaux délits et de leurs sanctions respectives. Il a intégré les normes romaines de ces deux dernières décennies concernant les *delicta graviora*, surtout en matière d'agressions sexuelles, mais aussi dans le domaine de la gestion économique et financière compte tenu des scandales en ces matières. *Ius sequitur vitam*. Il suffit ici de mentionner les modifications qui ont abouti aux canons 1395 et 1398.

De manière conséquente avec sa volonté de « protéger et (de) promouvoir le bien de la communauté et de chacun des fidèles du Christ » (cf. c. 1311 § 2), le législateur de 2021 entend poursuivre la triple finalité de la discipline pénale en déterminant un grand nombre de peines attachées aux délits[43] – la plupart expiatoires[44] – en même temps qu'en rendant obligatoires et non plus simplement facultatives un grand nombre d'entre elles[45]. Le droit pénal

[42] La seconde partie du L. VI est également composée de six titres : Titre I les délits contre la foi et l'unité de l'Église (cc. 1364-1369) ; Titre II les délits contre les autorités ecclésiastiques et l'exercice des charges (cc. 1370-1377) ; Titre III les délits contre les sacrements (cc. 1379-1389) ; Titre IV les délits contre la bonne réputation et le crime de faux (cc. 1390-1391) ; Titre V les délits contre les obligations spéciales (cc. 1392-1396) ; Titre VI les délits contre la vie, la dignité et la liberté humaines (cc. 1397-1398). Je ne compte pas le Titre VII qui concerne l'exception au principe de légalité (c. 1399, cf. c. 1321 § 2).

[43] Le législateur de 2021 a en effet clairement opté pour la détermination de bon nombre de peines jusqu'ici indéterminées dans le Code de 1983. Dans la seconde partie du L. VI, il a supprimé le fréquent *iusta poena puniatur*, au bénéfice d'une ou de plusieurs peines déterminées, la plupart expiatoires. Mise à part la mention de la *iusta poena* dans le c. 1328 § 2 dans la première partie du Livre VI et dans la norme générale du c. 1399, on ne prévoit plus que quinze fois une « juste peine » de soi indéterminée : c. 1367 (ex-c. 1366), c. 1368 (ex-c. 1369), c. 1369 (ex-c. 1376), c. 1370 § 3 (ex.-c. 1370 § 3), 1371 § 3 (ex-c. 1368), c. 1371 § 5 (nouveau), c. 1374 (ex-c. 1374), c. 1375 § 1 (ex-c. 1381 § 1), c. 1376 § 2 (ex-c. 1378 § 2), c. 1377 § 1 (ex-c. 1386), c. 1379 § 5 (ex-c. 1379), c. 1381 (ex-c. 1365), c. 1386 § 2 (ex-c. 1388 § 2), c. 1389 (ex-c. 1384), et c. 1396 (ex-c. 1396).

[44] Les peines expiatoires désormais déterminées concernent les délits des canons suivants : c. 1371 § 1 (ex-c. 1371, 2°), c. 1371 § 2 (ex-c. 1393), c. 1372 (ex-c. 1375), c. 1376 § 1 (ex-c. 1377), c. 1377 § 1 (ex-c. 1386), c. 1378 § 1 (ex-c. 1376 § 1), c. 1379 § 5 (ex-c. 1379), c. 1383 (ex-c. 1385), c. 1390 § 2 (ex-c. 1390 § 2), c. 1391 (ex-c. 1391), c. 1393 § 1 (ex-c. 1392)

[45] Dans la seconde partie du L. VI, on pourra se référer aux canons suivants où la sanction est désormais obligatoire : c 1372 [*puniantur*], c. 1389 [*puniatur*], c. 1390 § 2 [*puniatur*], c. 1391 [*puniatur*], c. 1393 [*puniatur*], c. 1394 § 1 [*puniri debet*]).

spécial de 2021 fait également montre de plus de sévérité que celui de 1983 par l'ajout de sanctions pénales mettant ainsi en relief le pouvoir de punir et même le « devoir » de punir dans le chef des pasteurs et supérieur(e)s ainsi que des juges. Le législateur a voulu aggraver la sanction de certains délits[46]. Il se montre aussi plus sévère en envisageant des éventualités supplémentaires de renvoi de l'état clérical[47].

3.3 — Quelques questions doctrinales en chantier

Comme annoncé, je termine en évoquant pour le moins quatre questions qui mériteront d'être reprises et approfondies sur le plan doctrinal : le statut des victimes, les peines *latae sententiae*, les définitions dans les textes législatifs et la question d'un droit disciplinaire ou administratif.

Malgré les améliorations dans la législation extra-codicielle et dans le texte promulgué, on aurait attendu une plus grande attention aux victimes des délits alors qu'elle est une tendance lourde des droits criminels contemporains[48]. Aucune mention n'est faite par exemple de l'injonction d'écouter les victimes ni de la volonté résolue d'écarter l'*omertà* qui a pu peser – et pèse encore – dans certains milieux ecclésiastiques. Je l'ai relevé à propos du canon 1311 § 2 qui ne fait aucune allusion explicite aux victimes. Certes, le rétablissement de la justice concerne de soi les victimes, pareillement quand il s'agit de réparer les dommages et le scandale (cf. par ex. c. 1335 § 1 et c. 1344). Mais en parler et donc en traiter *explicitement* aurait aider à ce qu'elles soient considérées comme telles au vu des conséquences des actes délictueux commis sur elles ainsi qu'en matière de procédure pénale.

Les systèmes pénaux contemporains s'efforcent, non sans peine, de veiller au bien des victimes, surtout des victimes d'agressions sexuelles. Celles-ci laissent de profondes et durables blessures dans l'intimité de leur être. Les

46 Il accentue la sanction de certains délits par l'ajout éventuel d'une ou de plusieurs peines expiatoires (c. 1365 *in fine* ; c. 1371 § 1 *in fine* ; c. 1379 § 4), voire d'une censure (c. 1389 ; c. 1390 § 2), alors que le Code de 1983 envisageait déjà l'ajout d'autres peines à celles prévues de manière obligatoire et déterminée (c. 1364 § 1 *in fine* [cf. *praeterea*] ; c. 1377 § 1 [*non exclusa privatione*]). Parfois il entrevoit l'alternative d'une peine expiatoire aux peines existantes, interdit ou suspense (cf. c. 1380).

47 Cf. c. 1382 § 1 et § 2 ; c. 1386 § 3 ; c. 1392 ; c. 1397 § 3 ; c. 1398 § 1) à celles déjà existantes (c. 1364 § 2 ; c. 1370 § 1 ; c. 1379 § 3 ; c. 1385 ; c. 1394 § 1 ; c. 1395 §§ 1, 2 et 3).

48 Outre ces dispositifs, on pourrait évoquer l'apport de la *restorative justice* de certains systèmes pénaux séculiers qui mettent au cœur de l'intervention pénale la reconnaissance par le coupable de sa responsabilité envers la victime. Cf. notamment M. RIONDINO, *Giustizia riparativa e mediazione nel diritto penale canonico*, Rome, Lateran University Press, coll. « Corona lateranensis », 2011, en particulier 155-156.

séquelles humaines, psychologiques et spirituelles de ces délits font que certaines de ces victimes s'éloignent *de facto* de la vie de l'Église ou même s'en écartent formellement.

Le législateur de 2021 n'a pas vraiment pris en compte l'approche victimologique contemporaine alors que, sur le plan de certaines Conférences épiscopales, outre l'offre d'un suivi psychologique ou d'un accompagnement pastoral, des dispositifs collectifs et solidaires d'indemnisation équitable sont mis en œuvre, en l'occurrence pour des dossiers touchés par les prescriptions légales, mais impliquant néanmoins la responsabilité morale (et non plus pénale, ni civile vu la prescription). Je cite l'exemple belge de la création d'un centre d'arbitrage commun à l'Église catholique et à l'État fédéral.

La thématique des peines *latae sententiae* demeure une question discutée dans la doctrine canonique. Le législateur en maintient la pratique, au plan de la prévision des peines, nous suggérant par là le lien traditionnel de la discipline pénale avec la discipline pénitentielle. La persistance des peines *latae sententiae* questionne (l'affirmation de) la présomption d'innocence (cf. c. 1321 § 1) parce qu'en chargeant a priori l'auteur d'un délit qui se voit *ipso facto* puni, elle ne prend aucunement en compte ce qui pourrait être à sa décharge. Le nouveau Livre VI a maintenu toutes les censures *latae sententiae* du Code de 1983[49] en ajoutant même un cas supplémentaire, à savoir l'excommunication à la suite du délit de tentative d'ordination d'une femme (c. 1379).

Vestige du temps passé, la modalité *latae sententiae* n'a(urait) tout au plus, selon moi, qu'une fonction de prévention générale, avertissant la communauté ecclésiale de la gravité de certains actes. N'est-il pas temps de faire preuve de réalisme face à l'inefficacité de peines *latae sententiae* qui, prétendument encourues par l'auteur du délit, ne l'affectent en rien dans sa volonté effective de s'amender ?[50] Les partisans des peines *latae sententiae*

[49] Outre l'excommunication *l. s.* pour l'apostasie, l'hérésie et le schisme (c. 1364 § 1), le nouveau livre VI maintient une censure *l. s.* pour les voies de fait sur le pape (excommunication *l. s.*, c. 1370 § 1) et sur un évêque (interdit *l. s.*, c. 1370 § 2) ; la tentative d'eucharistie ou d'absolution sacramentelle sans en être habilité (interdit, voire suspension *l. s.*, c. 1379 § 1) ; la profanation des saintes espèces (excommunication *l. s.*, c. 1382 § 1) ; l'absolution de complice *in sexto* (excommunication *l. s.*, c. 1384) ; la violation du sceau de la confession (excommunication *l. s.*, c. 1386 § 1) ; la consécration épiscopale sans mandat pontifical (excommunication *l. s.*, c. 1387), de la fausse dénonciation du confesseur en matière de sollicitation *in sexto* (interdit, voire suspense, *l. s.*, c. 1390), la tentative de mariage (suspense *l. s.*, c. 1394 § 1, ou interdit *l. s.*, c. 1394 § 2) et enfin de l'avortement (excommunication *l. s.*, c. 1397 § 3). Le Livre VI de 2021 ajoute l'excommunication *l. s.* en cas de tentative d'ordination d'une femme (c. 1379 § 3).

[50] Quant au délit d'avortement (cf. c. 1397 § 2) force est de constater le réalisme implacable d'un point de vue pastoral : par sa lettre apostolique *Misericordia et misera* du 21 novembre

seront peut-être étonnés qu'elles ne soient pas envisagées pour les *delicta graviora* désormais intégrés dans le Livre VI[51]. Ces mêmes partisans se réjouiront en revanche que cette modalité soit applicable aux interdictions parmi les peines expiatoires (cf. c. 1338 § 4)[52]. Cette nouveauté d'une peine *latae sententiae* selon les termes du canon 1338 § 4 est certes révélatrice du poids que le législateur veut donner au précepte pénal (cf. cc. 1319 et 1339 § 4) mais elle pose la question de l'efficacité de cette modalité d'application de la peine qui, pour être telle, nécessite la volonté du coupable d'encourir la peine *ipso facto commissi delicti*. Dans cette hypothèse, la seule « efficacité » réside au mieux dans la prévention spéciale puisque le précepte est en général destiné à un individu. Ce qui renvoie à la problématique générale de l'efficience du droit.

D'autres questions d'ordre doctrinal seraient encore à évoquer. Je m'en tiens à ces deux-ci : la présence de définitions et les perspectives d'un droit disciplinaire/administratif. L'insertion éventuelle de définitions doctrinales a été abordée récemment par le Prof. Gonçalves en l'occurrence à propos de l'excommunication. Je l'ai évoquée précédemment à l'occasion du commentaire du canon 1331. D'aucuns auraient également attendu une définition du délit. Personnellement, j'estime que les définitions reviennent à la doctrine et que celle-ci doit les élaborer à partir de la législation en vigueur et non pas *uniquement* sur des bases extrinsèques, comme par exemple à partir des seules notions théologiques. Certes, au vu du canon 1321 § 2, la notion de délit reste ambigüe dès lors qu'en principe, outre de la volonté obstinée d'enfreindre la loi ou le précepte (lat. *dolus*), l'imputabilité de l'acte pourrait résulter de la faute (lat. *culpa*). de clarifier par ce biais les frontières du droit pénal proprement dit et du droit pénitentiel.

2016, le pape François a donné à tous les prêtres la faculté de remettre au for interne sacramentel l'excommunication *latae sententiae* pour avortement alors qu'on savait déjà que peut être remise au for interne si le confesseur est évêque (c. 1355 § 1, y compris cardinal) ou Ordinaire (c. 1356 § 1) ou chanoine pénitencier (c. 968 § 1) ou doté de la faculté ad hoc (c. 976), sans oublier tout confesseur s'il est trop dur au pénitent d'être en état de péché (c. 1357).

51 C'est le cas des graves délits sexuels sur mineur(e)s ou personnes vulnérables (c. 1398 § 1, 1° et 2°, cf. aussi § 2) et la détention et la diffusion d'images (pédo-)pornographiques (c. 1398 § 1, 3°, cf. aussi § 2). Le législateur de 2021 prévoit à leur encontre des peines expiatoires, y compris le cas échéant le renvoi de l'état clérical. Dans ces domaines, n'a-t-il pas fait preuve de réalisme ?

52 D'après le canon 1338 § 4, les interdictions du canon 1336 § 3 peuvent être établies par un précepte : désormais elles peuvent donc également être encourues *latae sententiae* par le fait même de la violation d'un précepte pénal et plus seulement par la seule violation d'une loi, mais en tenant bien sûr compte des canons 1318 et 1324 § 3.

La révision du Livre VI ne s'est pas engagée dans la perspective d'un droit disciplinaire/administratif, ne fut-ce qu'au départ de l'incidence juridique de la faute, à partir du canon 1321 § 2. Seuls les délits envisagés par les canons 1376 § 2 et 1378 § 2 ouvrent l'éventualité de cette perspective. Personnellement, je le regrette alors que la riposte aux *delicta graviora* de ces dernières décennies aurait pu y inciter.

La perspective pénitentielle des peines a montré en effet ses limites : à la faveur de la crise des abus on a vu qu'elle n'atteint pas vraiment les destinataires du dispositif pénal en vue de leur amendement. Le dispositif pénal ne peut avoir quelque incidence que sur les seuls fidèles auteurs de délits qui sont au service de la mission de Église, par état de vie ou condition canonique, à savoir les clercs et les religieux(ses), ainsi que les laïcs missionnés sur la base d'un ministère confié par l'autorité compétente. Sans renier l'origine autant que l'inspiration pénitentielle du droit pénal de l'Église, force est de constater que le dispositif canonique concerne principalement la « fonction publique » dans l'Église qui, dans le droit séculier de nos sociétés démocratiques, relève du droit administratif. Celui-ci régule en effet l'accès à la fonction publique qui correspond dans le droit ecclésial à la provision des offices et à l'assignation des ainsi que leur cessation, notamment en raison d'une faute, voire d'une suspension. *De facto*, en ultra-modernité, n'est-ce pas principalement sur ces fidèles que le dispositif du Livre VI peut avoir quelque incidence ?

Conclusion

Nihil novi sub sole ? Ce n'est pas d'abord du côté du droit pénal général qu'il faut chercher les nouveautés du Livre VI. Elles se trouvent surtout dans sa seconde partie, dans le droit pénal spécial, bien qu'elles aient été induites par la Constitution *Pascite gregem Dei* et les modifications et autres inflexions législatives signalées dans notre étude. Pour la conduite du peuple de Dieu, il fallait parer à l'urgence. Pour la doctrine canonique, le chantier reste ouvert.

ANNEXE
TABLE DES CANONS

Livre VI 2021	Livre VI 1983	Livre V 1917
Titre I		
1311 §1	1311	
1311 §2		
1312 §1	1312 §1	
1312 §2	1312 §2	
1312 §3	1312 §3	
Titre II		
1313 §1	1313 §1	
1313 §2	1313 §2	
1314	1314	
1315 §1	1315 §1	
1315 §2	1315 §3	
1315 §3	1315 §2	
1316	1316	
1317	1317	
1318	1318	
1319 §1	1319 §1	
1319 §2	1319 §2	
1320	1320	
Titre III		
1321 §1		
1321 §2	1321 §1	
1321 §3	1321 §2	
1321 §4	1321 §3	
1322	1322	
1323	1323	
1324 §1	1324 §1	
1324 §2	1324 §2	

Livre VI 2021	Livre VI 1983	Livre V 1917
1324 §3	1324 §3	
1325	1325	
1326 §1	1326 §1	
1326 §2	1326 §2	
1326 §3		
1327	1327	
1328 §1	1328 §1	
1328 §2	1328 §2	
1329 §1	1329 §1	
1329 §2	1329 §2	
1330	1330	
Titre IV		
1331 §1	1331 §1	
1331 §2	1331 §2	
1332 §1	1332	
1332 §2		
1332 §3		
1333 §1	1333 §1	
1333 §2	1333 §2	
1333 §3	1333 §3	
1333 §4	1333 §4	
1334 §1	1334 §1	
1334 §2	1334 §2	
1335 §1	1335	
1335 §2		
1336 §1	1336 §1	
1336 §2	1336 §1,1°	2198,7°
1336 §3	1336 §1,3°	2191,11°; 2198,9° & 11°
1336 §4	1336 §1,2°	
1336 §5	1336 §1,5°	
1337 §1	1337 §1	

Livre VI 2021	Livre VI 1983	Livre V 1917
1337 § 2	1337 § 2	
1338 § 1	1338 § 1	
1338 § 2	1338 § 2	
1338 § 3	1338 § 3	
1338 § 4	1336 § 2	
1338 § 5	1336 § 1,3°	
1339 § 1	1339 § 1	
1339 § 2	1339 § 2	
1339 § 3	1339 § 3	
1339 § 4		2310
1339 § 5		2311
1340 § 1	1340 § 1	
1340 § 2	1340 § 2	
1340 § 3	1340 § 3	
Titre V		
1341	1341	
1342 § 1	1342 § 1	
1342 § 2	1342 § 2	
1342 § 3	1342 § 3	
1343	1343	
1344	1344	
1345	1345	
1346 § 1		2224 § 1
1346 § 2	1346	
1347 § 1	1347 § 1	
1347 § 2	1347 § 2	
1348	1348	
1349	1349	
1350 § 1	1350 § 1	
1350 § 2	1350 § 2	
1351	1351	
1352 § 1	1352 § 1	

Livre VI 2021	Livre VI 1983	Livre V 1917
1352 §2	1352 §2	
1353	1353	
Titre VI		
1354 §1	1354 §1	
1354 §2	1354 §2	
1354 §3	1354 §3	
1355 §1	1355 §1	
1355 §2	1355 §2	
1356 §1	1356 §1	
1356 §2	1356 §2	
1357 §1	1357 §1	
1357 §2	1357 §2	
1357 §3	1357 §3	
1358 §1	1358 §1	
1358 §2	1358 §2	
1359	1359	
1360	1360	
1361 §1	1361 §1	
1361 §2	1361 §2	
1361 §3	1361 §3	
1361 §4		
1362 §1	1362 §1	
1362 §2	1362 §2	
1362 §3		
1363 §1	1363 §1	
1363 §2	1363 §2	

Studia canonica 56 | 2022, 279-298
doi: 10.2143/STC.56.1.3290862

CLERICS PRACTICING COMMERCE AND TRADE

THE CANONICAL IMPLICATIONS OF CANON 286

MERLIN RENGITH AMBROSE

SUMMARY — The Article considers the meaning and practical application of canon 286 of the Code of Canon Law which prohibits clergy from engaging in commerce or trade without the permission of legitimate authority. The study first briefly reviews the history of ecclesiastical legislation on this prohibition from the early Church up to the 1983 Code. The second part surveys developments from the 1917 Code to the 1983 Code, in particular the 1950 Decree *Pluribus ex documentis*, pertinent texts of Vatican II, and the *iter* of canon 286 in the Code revision process. The third part is an analysis of the text of canon 286 and a discussion of its implications for clergy and religious. The final part treats the practice of commerce or trade as an impediment to ordination and the violation of the prohibition of canon 286 as a delict subject to penalty.

RÉSUMÉ — L'Article examine la signification et l'application pratique du canon 286 du Code de droit canonique qui interdit au clergé de s'engager dans le commerce ou les affaires sans l'autorisation d'une autorité légitime. L'étude passe d'abord brièvement en revue l'histoire de la législation ecclésiastique sur cette prohibition depuis l'Église primitive jusqu'au Code de 1983. La deuxième partie passe en revue les développements apportés au Code de 1917 jusqu'au Code de 1983, en particulier le Décret *Pluribus ex documentis* de 1950, les textes pertinents de Vatican II et l'*iter* du canon 286 dans le processus de révision du Code. La troisième partie est une analyse du texte du canon 286 et une discussion de ses implications pour le clergé et les religieux. La dernière partie traite de la pratique du commerce ou des affaires comme un obstacle à l'ordination et la violation de l'interdiction du canon 286 comme un délit passible d'une peine.

Introduction

"I buy; therefore, I exist" is the maxim that rules the modern world. However, commercialism not only reigns but ruins. The tendency to buy new things and to sell what we have for profit has become rampant. In a world invaded by the plague of consumerism and impinged by the infection of globalization, clerics are not totally insulated from these temptations. It is to keep the clergy away from secular business activities that the Church prohibits clerics from engaging in certain kinds of commerce and trade.[1] However, this prohibition is tempered by recognition that clerics live in a material world and must both care for themselves and efficiently administer the Church's temporal goods. Thus, at times, the Church permits clergy to pursue commercial activities on a selective basis, for a serious cause.

This paper, which is in four parts, studies the canonical implications of the restrictions on the practice of commerce or trade articulated in canon 286 of the 1983 Code.[2] The first part is a quick glance at the evolution of the prohibition up to the 1917 Code. The second part elucidates developments from the 1917 Code to the 1983 Code and highlights the treatment of the subject in the Decree *Pluribus ex documentis*, the teachings of Vatican II, and the development of canon 286 in the *schemata* of the Code revision process. The third part is an exegetical analysis of canon 286 and its implications for clerics, and the final part is on the impediment to ordination and the penalty for the violation of the prohibition.

1 — *Legislation from the Early Church to the 1917 Code*

The legal prohibition on commerce and trade by clerics has evolved over the centuries. In the early Church, clerics and religious supported themselves by manual labour, applying themselves to trades of various kinds or working in agriculture.[3] Some clerics, especially those who were not accorded adequate ecclesiastical support, resorted to gainful trading. The produce of the lands was bartered for other commodities, to secure the basic necessities

[1] G. INCITTI, *Il sacramento dell'ordine nel codice di diritto canonico. Il ministero dalla formazione all'esercizio*, Vatican City, Urbaniana University Press, 2016, 152.

[2] Canon 286: "Clerics are prohibited from conducting business or trade personally or through others, for their own advantage or that of others, except with the permission of legitimate ecclesiastical authority."

[3] C. AUGUSTINE, *A Commentary on the New Code of Canon Law*, vol. 2, London, B. Herder Book Co., 1936, 95.

of life for the clergy.[4] Unfortunately, these activities absorbed so much time, energy, and attention that some clerics came to neglect their sacerdotal obligations. Thus, the Church enacted legislation regulating the business and mercantile pursuits of the clergy, guided by the admonition of St. Paul, "no man being a soldier of God entangles himself in secular business because he must be at the disposal of man who enlisted him" (2 Tim 2:4).

1.1 — Legislation until the Fifth Century

In the third century, some bishops became so involved in worldly trading that complaints reached the Council of Elvira (ca. 303). Subsequently, the Council issued a special decree prohibiting priests and bishops from engaging in business and trading pursuits.[5] The Second Council of Carthage in Africa forbade clergy from participating in agricultural trades and business of a purely commercial character.[6] Pope Melchiades I prohibited clergy from engaging in any form of business or trading.[7] Canon 17 of the Council of Nicea (325) decreed the expulsion from the clerical state of clerics who involved themselves in profit-seeking ventures; it also decreed that clerics cannot receive interest on money given on loans and, if they do, they must be deposed.

> Since many enrolled (among the clergy) have been induced by greed and avarice to forget the sacred text, 'who does not put out his money at interest', and to charge one per cent (a month) on loans, this holy and great synod judges that if any are found after this decision to receive interest by contract or to transact the business in any other way or to charge (a flat rate of) fifty per cent or in general to devise any other contrivance for the sake of dishonourable gain, they shall be deposed from the Clergy and their names struck from the roll.[8]

The Council of Carthage (397) prohibited clerics from engaging in trade.[9] The Council of Chalcedon (451), in canon 3 concerning the vow of poverty,

4 F.X. Funk, *Manual of Church History*, London, Washbourne Ltd., 1913, 51.

5 Funk, *Manual of Church History*, 52.

6 Decretum of Gratian, cc. 3, 4, D. 91.

7 Decretum of Gratian, c. 1, D. 88: "Decreuit sancta sinodus, nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negociis secularibus se miscere."

8 Decretum of Gratian, C. 14, q. 4, c. 7: "Quoniam multi clerici, auaritiae causa turpia lucra sectantes, obliti sunt diuini precepti, quo dictum est: Qui pecuniam suam non dedit ad usuram, statuit hoc sanctum concilium, ut, si quis inuentus fuerit post hanc diffinitionem usuras accipere, vel ex quolibet tali negotio turpia lucra sectari, vel etiam species frumentorum ad sescuplum dare, omnis, qui tale aliquid conatus fuerit ad questum, deiciatur a clero, et alienus habeatur ab ecclesiastico gradu;" English trans. in N.P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, Washington, DC., Sheed & Ward, 1990, 14.

9 Decretum of Gratian, C. 21, q. 3, cc. 1,2,3,4. C. 1. Of this portion of *Decretum*, Gratian states, "Peruenit in sanctam sinodum, quia de eis, qui in clero connumerantur, quidam

forbade any ecclesiastics or monks to undertake the management or stewardship of the property of others, or to intrude into worldly ministrations. As an exception, it permitted them to undertake the care of the property of orphans, widows, and other afflicted persons with the bishop's consent.

> It has come to the notice of the Sacred Synod that some of those enrolled in the clergy are, for sordid gain, acting as hired managers of other people's property, and are involving themselves in worldly business, neglecting the service of God, frequenting the houses of worldly persons and taking over the handling of property out of avarice. So, this sacred and great synod has decreed that in the future no one, whether a Bishop, a cleric or a monk, should either manage property or involve himself as an administrator of worldly business, unless he is legally and unavoidably summoned to take care of minors, or the local bishop appoints him to attend, out of fear of the Lord, to ecclesiastical business or to orphans and unprovided widows and persons in special need to ecclesiastical support. If in the future anyone attempts to transgress these decrees, he must be subject to ecclesiastical penalties.[10]

1.2 — The *Decretals* of Pope Gregory IX and the Council of Trent

In the *Decretals* of Pope Gregory IX, legitimate business and trading were not prohibited, if they were necessary for the sustenance and support of the clergy and religious. Monks and clerics were prohibited from commercial and mercantile activities for profit-seeking purposes; violation was under the

propter turpis lucri gratiam alienarum possessionum conductiones et seculares causas suscipiunt, et se ipsos quidem a ministeriis sanctis per desidiam separant, ad domos autem secularium concurrunt, et substantiarum eorum gubernationes auariciae causa suscipiunt." "News has reached this holy synod that some members of the clergy in order to obtain shameful gains take on the task of managing other people's possessions and worldly affairs; and so out of laziness they move away from sacred services, go to the houses of the laity and out of greed they take on the administration of their goods" (translation by author).

10 The Latin text of c. 3 of the Council of Chalcedon states: "Pervenit ad sanctam synodum, quod quidam qui in clero videntur allecti, propter lucra turpia conductores alienarum possessionum fiant et saecularia negotia sub cura sua suscipiant, Dei quidem ministerium parvipendentes domos, propter avaritiam patrimoniorum sollicitudines assumentes. Decrevit itaque Sanctum hoc Magnumque Concilium, nullum deinceps, non episcopum non clericum vel monachum, aut possessiones conducere aut negotiis saecularibus sese miscere, praeter pupillorum, si forte curam in excusabilem leges imponent, aut civitatis episcopus ecclesiasticarum rerum sollicitudinem habere praecipiat, aut orphanorum et viduarum earumque, quae sine ulla provisione sunt, perosnarum, quae maxime ecclesiastico indigent adiutorio, propter timorem Domini causa deposcat. Si quis autem transgredi de cetero statute templaverit, huiusmodi ecclesiasticis in crepationibus subiacebit." Latin text and English trans. in TANNER, 88-89.

pain of excommunication.[11] The Council of Trent (1545), in its session 22 and canon 1, renewed the prohibition against clerics engaging in any business activities, leaving to the discretion and prudence of ordinaries the imposition of corresponding punishments for violation.

> Hence the Holy Council decreed that all that has been fully and profitably enacted on other occasions by Popes and Councils about regulating the life-style, probity, conduct and teaching of clerics and similarly all rules about loose living, feasting, dances, gambling, gaming and offences of all kinds as well as avoiding world commerce, should all be fully observed in the future subject to the same penalties, or even stricter ones, to be imposed by the judgement of the Bishop. Nor may appeal suspend the execution of any penalty that concerns the correction of such conduct.[12]

1.3 — The Council of Trent to the 1917 Code

The abuses perpetrated by Portuguese and Spanish missionaries who resorted to gainful and lucrative trading of commodities were addressed by Pope Urban VIII in his 1633 Apostolic Letter entitled *Ex debito*.[13] Pope Clement IX renewed the prohibition on such activities in 1669 and extended it to seculars and religious. Even those who committed the act only once were excommunicated and could not be absolved from excommunication except in danger of death. Subject to the same censures were negligent ecclesiastical superiors.[14]

Pope Benedict XIV, in a 1741 constitution, reiterated the provisions of the canons and constitutions of his predecessors. He added that, if a cleric inherited a business enterprise or trade, he was bound to hand it over to others. If this would cause great loss or damage, permission of the competent ecclesiastical authority had to be secured for the cleric to retain the business.[15] In his 1759 encyclical letter *Cum primum*, Pope Clement XIII reaffirmed the

[11] Decretals, X 3, 50, 6: "Secundum instituta praedecessorum nostrorum sub interminatione anathematis prohibemus, ne monachi vel clerici causa lucri negotientur, et monachi vel a clericis vel a laicis suo nomine firmas habeant, neque laici ecclesias ad firmam teneant."

[12] TANNER, 738; cf. COUNCIL OF TRENT, Session 22, c. 1, *De reformatione*, in MANSI, 33, cols. 268-279.

[13] URBAN VIII, Apostolic Letter *Ex debito*, 22 February 1633, in P. GASPARRI (ed.), *Fontes*, vol. 1, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1924, 399-401.

[14] CLEMENT IX, Constitution *Solicitudo pastoralis*, 17 June 1669, in *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, vol. 17, Augustae Taurinorum, A. Vecco et Sociis Editoribus, 1869, 798-802.

[15] BENEDICT XIV, Constitution, *Apostolicae servitutis*, 25 February 1741, in *Fontes*, vol. 1, 675-677.

previous legislation, with no exemption, privilege, or indult. Instead, he referred to how clerics and religious had circumvented the prohibition by using the privilege given by Pope Benedict XIV.[16]

In 1615, the Sacred Congregation of Bishops and Regulars ordered the Archbishop of Amsterdam to ensure that the clergy of his archdiocese refrained from active buying and selling of land for profit, except for grave economic necessity.[17] In 1782, the Sacred Congregation of the Holy Office responded to a query from the Metropolitan of Constantinople as to whether clerics might pursue certain business and commercial activities through the instrumentality of laymen due to economic necessity, provided those transactions were lawful.[18] Religious congregations were permitted to buy cattle, dogs, and other animals to make use of the lands they owned, even though the animals would be sold at a profit. It also affirmed that a priest could licitly print and sell books he authored; it was not lawful to print and sell books authored by others.[19] The Sacred Congregation of the Propagation of Faith, in a letter to the Vicar Apostolic on 4 February 1860, condemned and prohibited any business or commercial activity by the missionaries who managed to enter Tibet only as merchants.[20] It categorically reminded them that the importance of evangelization does not render any type of activity permissible.[21]

The Sacred Congregation of the Holy Office declared in 1885 that, considering the peculiar circumstances of our times, those ecclesiastical persons who have bought and acquired shares of stocks should not be disturbed, provided they have done it in conformity with the norms, mandate, and

16 CLEMENT XIII, Encyclical *Cum primum*, 17 September 1759, in *Fontes*, vol. 2, 588-594.

17 SACRED CONGREGATION OF BISHOPS AND REGULARS, Response *Arboren*, 20 November 1615, in *Fontes*, vol. 4, 727, no. 1668.

18 SACRED CONGREGATION OF THE HOLY OFFICE, Response *Ad constantinopolitanum*, 18 March 1782, in *Fontes*, vol. 4, 121-124, no. 847.

19 SACRED CONGREGATION OF BISHOPS AND REGULARS, Response *Cisterciensium montis*, 17 August 1792, in P. GASPARRI (ed.), *Fontes*, vol. 4, 846, no. 1886: "Societates animalium tamquam speciem negocitationis vetitas esse ecclesiasticis, nisi deserviant pro consumendis pascuis propriorum praediorum, vel communium, pro quibus ecclesiastici contribuunt oneribus communibus, vel quando proventus animalium deserviant ad proprium usum, non autem ad lucrum; proindeque in casu de quo agitur, indulgendum esse oratorum precibus pro societate caprarum centum ad summum, dummodo illarum fructibus indigeant oratores ad proprium usum, et non ad lucrum et pro huiusmodi effectu erogari posse pecunias de quibus agitur etc."

20 SACRED CONGREGATION FOR THE PROPAGATION OF FAITH, *Littera ad Vicarium apostolicum Lehassae*, 4 February 1860, in *Fontes*, vol. 7, 380, no. 4848: "Non licere quovis titulo missionarios mercaturam exercere."

21 INCITTI, *Il sacramento dell'ordine*, 152: "Si ricorda come l'importanza dell'evangelizzazione non rende lecito e permesso qualsiasi tipo di attività."

prescriptions of the Holy See and not for the purpose of speculation. However, it noted that clerics are not allowed to take part in the administration of business corporations or to act as members of an administrative board.[22]

2 — *From the 1917 Code to the 1983 Code*

This second part of the study considers juridical developments concerning the practice by clergy of commerce or trade during the period from the first Code of Canon Law up to the 1983 Code. Following a brief review of the relevant canons in the 1917 Code, we shall consider the 1950 Decree *Pluribus ex documentis* of the Sacred Congregation of the Council, the Decree on the Ministry and Life of Priests of Vatican II, and the evolution of what was to become canon 286 during the process for the revision of the Code.

2.1 — The 1917 Code

The ecclesiastical discipline on business activities by clerics and religious is embodied in canon 142 of the 1917 Code, complimented by canons 592 and 2380. Canon 142 stated: "Clerics are forbidden to conduct business or trade, either personally or through agents, either for their own benefit or that of others."[23] Canon 592 added that religious are bound by the obligations common to clerics, as set forth in canons 124-142. Moreover, the Code armed this prescription of law with the special sanction of canon 2380: "Clerics or religious who, personally or through others, conduct commerce or trading against the provision of canon 142 are to be coerced by the Ordinary with penalties appropriate to the gravity of the fault." Nonetheless, in cases of necessity, the Ordinary could permit what would otherwise be forbidden.[24]

2.2 — The Decree *Pluribus ex documentis*

After World War II, many clerics were involved in commerce and trade, especially with speculation and exchange of currency.[25] To forestall this

[22] SACRED CONGREGATION OF THE HOLY OFFICE, Response *Iuxta exposita*, 15 April 1885, in *Fontes*, vol. 4, 442.

[23] Canon 142 in E.N. PETERS (Curator), *The 1917 or Pio-Benedictine Code of Canon Law*, San Francisco, Ignatius Press, 2001, 71.

[24] CLSA *Comm2*, 379.

[25] W.H. WOESTMAN, *The Sacrament of Orders and the Clerical State: A Commentary on the Code of Canon Law*, 3rd ed. rev., Ottawa, Saint Paul University Faculty of Canon Law, 2006, 199.

unbecoming practice, on 22 March 1950, the Sacred Congregation of the Council issued the Decree *Pluribus ex documentis*, which took effect on 1 August 1950.[26] This regulated business and trading by clerics, religious, and members of both societies of common life and secular institutes;[27] it also provided new penalties for the violation of canon 142.

A number of canonists viewed this decree as a truly new law, since it carried the marks of the universal and permanent nature of a law and prescribed greater penalties.[28] With it, new penalties were introduced which raised prohibited business and trading, including exchanging of currencies, into major crimes for clergy and religious. Stringent penalties were prescribed for superiors who had not prevented the commission of such crimes, even depriving them of their office and declaring them incapable of any office of administration. This decree prescribed that the violation of canon 142 was punishable with a *latae sententiae* excommunication, reserved to the Holy See, and in more serious cases, degradation. This automatic excommunication is the major change brought by this decree against the *ferendae sententiae* penalty of the 1917 Code.[29]

2.3 — Vatican II Council

The Second Vatican Council was an event of unique importance, as the Church began to understand itself in relation to the world.[30] The Council did not explicitly indicate that clerics should not practise commerce or trade. But, the Decree on the Ministry and Life of Priests clearly states that clerics ought to use temporal goods only for those purposes to which the teaching of Christ and the direction of the Church allow them to be devoted.[31] Hence, priests must always avoid avarice and carefully refrain from all appearance of trafficking.[32] The Council also mentioned the overriding importance of the renunciation of

[26] Sacred Congregation of the Council, Decree *Pluribus ex documentis*, 22 March 1950, in *AAS*, 42 (1950), 330-331; English trans. in *CLD*, vol. 3, 68-69; I.B. Fuertes, "Institutorum saecularium congregationum religiosarum evolutione comparata," in *CpR*, 29 (1950), 183.

[27] W. Conway, *Problems in Canon Law: Classified Replies to Practical Questions*, Dublin, The Richview Press, 1960, 45.

[28] T. Smiddy, "Negotiatio," in *Jur*, 11 (1951), 515.

[29] W. Ipapo, "Clerics and Religious in Business," in J.M.B. Tinoko (ed.), *Selected Readings in Canon Law*, vol. 1, Manila, Santo Tomas University Press, 1989, 427.

[30] E. D'Lima, "The Ecclesial Vocation of the Priest: A Vatican Council II Perspective," in *Jnanadeepa*, 13 (2010), 51.

[31] Vatican Council II, Decree on the Ministry and Life of Priests *Presbyterorum ordinis*, 7 December 1965, in *AAS*, 58 (1966), 991; English trans. in Flannery1, 786.

[32] *PO*, 17.

materialism.[33] Priests are to manage ecclesiastical property according to the norms of ecclesiastical laws and with the help, as far as possible, of skilled laymen. They must apply this property always to those purposes for the achievement of which the Church is allowed to own temporal goods: the organization of divine worship; the provision of decent support for the clergy; and the exercise of works of the apostolate and of charity, especially for the benefit of those in need.[34]

2.4 — The *Iter* of Canon 286 of the 1983 Code

Canon 286 of the 1983 Code is substantially a repetition of canon 142 of the 1917 Code, with the addition of the provision that the practice of commerce or trade may be licit, with the permission of the lawful ecclesiastical authority. This exception first appeared in canon 147 of the 1977 *Schema de Populo Dei*: "Clerics are forbidden to practise commerce or trade, either personally or through another, for their own or another's benefit, except with the permission of the lawful ecclesiastical authority."[35] This exception was added because many clerics already were practising commerce and trade for serious reasons.[36] In its meeting on 16 January 1980, the *coetus studiorum* agreed that the norm be retained.[37] There were no changes in the 1982 *Schema*, and the text that was promulgated on 25 January 1983 reads: *Prohibentur clerici per se vel per alios, sive in propriam sive in aliorum utilitatem, negotiationem aut mercaturam exercere, nisi de licentia legitimae auctoritatis ecclesiasticae*.[38] The revised law came into effect on 27 November 1983.

3 — *Canon 286 of the 1983 Code*

Part Three examines the meaning and application of canon 286. It first outlines the chief reasons for the prohibition and then considers those

33 Cf. PAUL VI, Apostolic Exhortation on the Renewal of Religious Life *Evangelica testificatio*, 29 June 1971, in *AAS*, 63 (1971), 508; English trans. in FLANNERY1, 612.

34 Ibid.

35 *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo*, *Schema canonum Libri II de populo Dei*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1977, 67, c. 147.

36 *Comm*, 14 (1982), 82.

37 Ibid.: "Concordano tutti che la norma rimanga. Si discute molto sul concetto di "mercatura" e sul una "mercatura" che é permessa in certi casi per il sostentamento di parrocchie o di istituti. Sopprimere il canone é controproducente, quindi si preferisce unanimemente che la norma rimanga."

38 Translation in footnote 2 above.

bound by the canon. It next explains the wording of the canon, firstly the key terms *negotiatio aut mercatura* and then the other words and phrases of the canon.

3.1 — Reasons for the Prohibition

There are several reasons for prohibiting clerics from the practice of commerce or trade. (1) Such activities are unbecoming to the clerical state. (2) The practice of commerce and trade may result in the neglect of the things that are of God, causing spiritual ruin and making clerics inattentive to the spiritual needs of the people. (3) They expose the clerics to avarice, a pernicious spirit of cupidity, and a greater temptation for involvement in worldly affairs. (4) They often cause scandal and pave the way for religion to be ridiculed. (5) The juridical person to which the cleric belongs (diocese, institute, province, etc) may be liable to pay damages for the mismanagement or losses of some clerics, causing financial loss or even ruin.[39]

3.2 — Subjects of the Prohibition

Clerics, religious, and members of societies of apostolic life and clerical members of secular institutes are the subjects of the prohibitions on commerce and trade. This is made clear from canon 672 (which binds religious by the provisions of cc. 277, 285, 286, 287 and 289) and canon 739 (which stipulates that, apart from the obligations which derive their constitutions, members of societies of apostolic life are bound by the common obligations of clerics). According to canon 288, permanent deacons are not bound by canon 286, unless particular law states otherwise.[40] However, if permanent deacons are involved in commerce and trade, the competent ordinary should ensure that the local church will not be responsible for the permanent deacon's non-diaconal enterprises.[41] It is clear from the above-mentioned canons that bishops, priests, deacons, and religious act lawfully if they engage themselves in prohibited business or trading with due permission from the proper

[39] T. Pazhayampallil, *Pastoral Guide: A Handbook on the Latin and Oriental Codes of Canon Law*, vol. 3, Bangalore, KJC Publications, 1998, 341.

[40] T.P. Doyle, *Rights and Responsibilities: A Catholic's Guide to the New Code of Canon Law*, New York, Pueblo Publishing Company, 1983, 17.

[41] B. Dunn, "The Practical Application of the Canons on Irregularities and Impediments to the Reception of Orders," in V.G. D'Souza (ed.), *In the Service of Truth and Justice*, Bangalore, Centre for Canon Law Studies, 2008, 240.

ecclesiastical authority, with a justifying cause.[42] Otherwise, they act unlawfully and will be subject to a proportionate punishment.

3.3 — Commerce or Trade

In common parlance, the words "commerce" and "trade" are used interchangeably. However, in the strict sense, *legitimate* means any transaction carried on for the purpose of gain or profit.[43] *Mercatura* concerns the buying and selling of goods or merchandise at a profit.[44] It involves the buying of goods or commodities with the intention of selling them at a profit without having effected any change in them.[45] This form of business is prohibited by canon 286. Various outcomes, depending on the nature of cases, are seen in other forms of commerce and trade: industrial commerce, domestic commerce, factoring or convenience operations, investment and speculation.

3.3.1 — *Industrial commerce*

Industrial commerce consists in buying materials or goods with the intention of selling them at a profit after they have been transformed and improved by one's own personal, domestic, or hired labour.[46] Therefore, the primary difference between merchandising and manufacturing lies in the fact that, in the latter, there is an intention from the beginning to effect a change in the materials or goods purchased.[47] If the change or improvement is done by hired labour or paid employees (e.g., they buy strawberries, make jam out of them, and sell the jam), this is prohibited by canon 286. What is permissible is if the change or improvement is done by one's own labour (e.g., buying raw cotton and converting it into mopheads for sale). So, while clerics are not allowed to profit from the sale of articles

[42] DOYLE, *Rights*, 18.

[43] L. CHIAPPETTA, *Il codice di diritto Canonico: commento giuridico-pastorale*, vol. 1, Rome, Edizioni Dehoniane, 1996, 401; WOESTMAN, *The Sacrament of Orders*, 199.

[44] CHIAPPETTA, *Il codice*, 401; CLSA *Comm2*, 378; WOESTMAN, *The Sacrament of Orders*, 199.

[45] G. GHIRLANDA, *Il sacramento dell'ordine e la vita dei chierici*, Rome, Gregorian and Biblical Press, 2019, 445-446. "L'attività affaristica lucrativa o produttiva (*negotiatio lucrativa seu quaestuosa*) è l'attività commerciale propriamente detta (*mercatura*), poichè si ha quando si compra della merce per rivernderla ad un prezzo maggiore senza che sia stata modificata (per es. un negozio di abbigliamento). Questo tipo di attività è proibito."

[46] J.A. ABBO and J.D. HANNAN, *The Sacred Canons: A Concise Presentation of the Current Disciplinary Norms of the Church*, St. Louis, MO, Herder Book Co., 1952, 204.

[47] CLSA *Comm1*, 226.

produced by paid labour, it is permissible to sell at a profit items made by themselves or by their students at a trade school. It is disputed whether they may own and operate a printing plant employing outside help, but one may safely hold that such an enterprise is legitimate if the main objective is not profit but the apostolate of the press. What is forbidden is the practice of buying with the intention of selling a thing unchanged or changed by hired labour solely for a profit motive.[48]

3.3.2 — *Domestic commerce*

Domestic commerce involves the profitable management of more or less permanent investments, with only the intention of improving or maintaining one's financial position for the sake of proper sustenance or the support of the works of religion.[49] It differs from industrial business and merchandising because there was no intention of profit when the commodity was bought. Hence, prudent management may entail actions that materially do not differ from forbidden acts of dealing. For example, a cleric may have his book printed and sell it, and real estate may be purchased with the intention of renting it at a profit.[50]

3.3.3 — *Factoring or convenience operations*

Factoring is an act of purchasing needed wholesale supplies (e.g., food, books, and religious articles), and selling them at a profit or at cost plus expenses.[51] To sell merely for the sake of profit makes the pursuit merchandising (*legitimate*, *legitimat*), which is forbidden by canon 286. However, it is not forbidden to sell at cost plus expenses or to sell because the public good, convenience, or welfare renders it desirable that these goods be made available (even though some profit is realized or the profit realized from such activity is periodically used for the benefit of those beneficiaries). But, if a notable profit is made and is not used for the benefit of the group, then this would hardly differ from forbidden lucrative business operations.[52]

48 J.F. DEDE, "Cases and Studies: Business Pursuits of Clerics and Religious," in *Jur*, 23 (1963), 53.
49 Ibid., 56.
50 GHIRLANDA, *Il sacramento dell'ordine*, 446.
51 IPAPO, "Clerics and Religious," 430.
52 DEDE, "Cases," 56.

3.3.4 — *Investment and speculation*

Investment is not forbidden to clerics, whereas speculation is forbidden. Speculation principally involves exchanging the currency of one country with the currency of another when the rates of exchange fluctuate, thus realizing a profit. Similarly prohibited are pyramid trading and commodity future trading. Commodity future trading means an agreement to buy or sell a set amount of a commodity at a predetermined price and date. Pyramid trading involves a system in which people buy the rights (often a franchise) to sell a company's products to other distributors who have been recruited, who in turn sell the products to other recruits. This type of selling often ends up with no final buyer for the products. The few people at the top of the pyramid commonly make a lot more money than the many people at the bottom.

With regard to stocks, a distinction must be made between speculation and investment. Investment is the purchase of stocks and bonds with the intention of receiving periodic income; speculation is done with the hope that the stocks/bonds will quickly increase in value so that they can be resold for a profit.[53] Consequently, holding shares and investment in the stock exchange of one's own personal patrimony is not prohibited, as long as it is done with the intention of prudent management and without speculation. Moreover, the holder of the stocks and bonds must not be involved in the administration of the company.[54]

3.4 — Other Terminology

In addition to *negotiatio* and *mercatura*, the other words and phrases of canon 286 require some explanation. These are *exercere*, *per se vel per alios*, *sive in propriam sive in aliorum utilitatem*, *licentia legitimae auctoritatis ecclesiasticae*.

3.4.1 — *"Practice"*

The Latin word *exercere* means to practise.[55] One cannot be said to practise commerce or trade if one does a thing only once; it refers only to the

[53] CLSA *Comm1*, 226.

[54] CHIAPPETTA, *Il codice*, 402.

[55] J.C. TRAUPMAN, *Latin & English Dictionary*, Philadelphia, Bantam Books, 2007, 170; CONWAY, *Problems in Canon Law*, 49.

habitual conducting of business activity, not isolated acts.[56] Many canonists assert that there must be more than one or two transactions[57] with some moral continuity between them to form a "practice."[58] However, other commentators hold that one transaction is sufficient if the amount involved is very large.[59] To incur the censure, there must be at least three transactions which, taken together, involve a grave degree of trading and which are not separated from each other by an extended interval of time. The ultimate criterion must be the common assessment, in the opinion of prudent and disinterested persons, that the practices would transform the cleric into a businessman.[60]

3.4.2 — *"Either personally or through others"*

Canon 286 forbids clerics to engage in business or trade through others (i.e., an agent). The occasional acceptance of a commission from a sales organization given in return for a recommendation or product endorsement would not suffice to put a cleric or religious into business through others.[61]

3.4.3 — *"Either for their own benefit or that of others"*

The clause "either for their own benefit or that of others" was introduced by Pope Urban VIII and emphasized by Pope Clement IX in the seventeenth century, when missionaries were engaged in gainful trading

56 W.H. Woestman, *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process: A Commentary on the Code of Canon Law*, Bangalore, Theological Publications in India, 2009, 141.

57 P. Abellan, "De vetita clericis et religiosis negotiatione et mercatura," in *Per*, 29 (1950), 244; F.M. Cappello, *Summa iuris canonici: in usum scholarum concinnata*, vol. 1, Rome, Universitatis Gregorianae, 1945, 217, no. 247: "Præterea negotiatio designat habitum emendi et vendendi; ergo non semel dumtaxat aut iterum."

58 G. Incitti, *Il popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Vatican City, Urbaniana University Press, 2007, 196; Ghirlanda, *Il sacramento dell'ordine*, 448; V. De Paolis and D. Cito, *Le sanzioni nella chiesa. Commento al codice di diritto canoico. Libro IV*, Vatican City, Urbaniana University Press, 2008, 355. "Il delitto punisce l'attività affaristica e commerciale e non semplicemente atti isolati. L'attività richiede organizzazione e decorso di tempo."

59 T. Bertrams, "Negotiatio igitur requirit repetitonem actum," in *Per*, 14 (1956), 218; A. Gutierrez, "De vetita clericis et religiosis negotiatione et mercatura," in *CpR*, 29 (1950), 209.

60 Conway, *Problems in Canon Law*, 50; Dede, "Cases," 56.

61 A. Zambon, *Il consiglio evangelico della povertà nel ministero e nella vita del presbitero diocesano*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, 230; Ipapo, "Clerics and Religious," 430.

for the support of their own missions.[62] Even when clerics intend to turn over their profits to pious and charitable undertakings, they are still forbidden to engage personally in business or trading. The canon warns us that a good end does not justify engaging in commercial activities.[63] If a cleric has a doubt whether something is prohibited business or trade, the cleric should consult his ordinary.[64]

3.4.4 — *"Permission of the legitimate ecclesiastical authority"*

In 1966, Pope Paul VI reserved to the Holy See any dispensation for a cleric to practise business or trade.[65] However, canon 286 of the 1983 Code provides that the exercise of commerce and trade is licit if permission (*licentia*) is obtained from the lawful ecclesiastical authority. The lawful ecclesiastical authority is the superior who has jurisdiction over the cleric or religious. For religious and members of societies of apostolic life, their proper major superior can grant a dispensation.[66] According to canon 715, clerical members of secular institutes incardinated in a diocese are subject to the diocesan bishop, except for whatever concerns the consecrated life of their own institutes. Diocesan clerics are subject to their own bishop or his equivalent in law.

A permission (*licentia*) is a singular administrative act subject to the rules on rescripts (c. 59 §2). A permission required by law must be obtained before a subject may lawfully act. The request for the permission must be motivated. Reasons to be considered as just and weighty are premised on the assumption that the business pursuits themselves are lawful *per se*. In addition, no serious scandal may be involved, and the activity may not lead to any dereliction of duties by the cleric or religious. Some reasons that would justify the permission are economic necessity, the management of an inheritance, and the need for wise administration.

[62] URBAN VIII, Apostolic Letter *Ex debito*, 22 February 1633, in P. GASPARRI (ed.), *Fontes*, vol. 1, 399-401, no. 211; Clement IX, Constitution *Solicitudo pastoralis*, 17 June 1669, in *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, vol. 17, 798-802.

[63] J. OTADUY, Commentary on canon 286, in *Exegetical Comm*, vol. II/2, 383.

[64] J.M. HUELS, *The Pastoral Companion: A Canon Law Handbook for Catholic Ministry*, Bangalore, Theological Publications in India, 2011, 195.

[65] PAUL VI, Apostolic Letter m.p. on the Norms for the Dispensing Power of Bishops *De episcoporum muneribus*, 15 June 1966, in *AAS*, 58 (1966), 470; English trans. in *CLD*, vol. 6, 398.

[66] L. CHIAPPETTA, *Il codice di diritto canonico: commento giuridico-pastorale*, 366.

One justifiable reason for permitting an exception to the prohibition of canon 286 is economic necessity, or financial hardship. A cleric or religious has a right to sufficient support to enable him to live with fitting dignity in keeping with his status and in conformity with the economic exigencies of his situation, as well as to meet his obligations.[67] The Vatican II Decree *Presbyterorum ordinis* stipulates that the diocesan bishop is obliged to see that clerics receive remuneration befitting their condition by virtue of their office and according to the situations of the time and place.[68] This remuneration must be adequate to provide for the necessities of life and for the equitable recompense for their service. If no other means are available and the recourse to business and trading activities is the only alternative to supplement a cleric's income, the competent ecclesiastical superior will act properly by granting him this permission.[69]

The management of an inheritance is another reason that would justify the permission to allow the practice of commerce or trade by a cleric or religious. If a cleric inherits a trading concern upon his parent's or another's death and he cannot sell or transfer it immediately without a substantial loss, he may retain it for a time with his bishop's approval.[70] The actual administration will be carried out by others. In 1918, a doubt was raised to the Pontifical Commission for Authentic Interpretation of the Code of Canon Law as to whether a cleric or religious who finds himself the heir to a big establishment or an on-going business may retain it if it cannot be laid aside without loss, a negative impact to the lives of workers and their dependents, or the economy of the country. The reply was affirmative, with the condition that the permission of the competent ecclesiastical authority be obtained.[71]

The Church has the innate right to acquire, retain, administer, and alienate temporal goods in pursuit of finalities proper to her nature for the exercise of liturgy and divine worship; for the support of her clerical, religious, and lay ministers; and for the promotion of apostolic and charitable works (c. 1274). The exercise of this right of acquisition, retention, administration, and alienation of temporal goods for the realization of the Church's

[67] CLSA *Comm2*, 366.

[68] *PO* 20.

[69] IPAPO, "Clerics and Religious," 431.

[70] CONWAY, *Problems in Canon Law*, 50, commenting on the 1917 Code, says that, if this time period is likely to be prolonged, a dispensation must be received from the Holy See, but there is no reason to maintain this view under the law of the 1983 Code.

[71] PONTIFICAL COMMISSION FOR THE AUTHENTIC INTERPRETATION OF THE CODE OF CANON LAW, Response *Ad ordinarium proprium*, 2 June 1918, in *AAS*, 10 (1918), 344.

goals is placed upon the shoulders of clerics, religious, priests, and even bishops or their delegates (cc. 1276-1279). Entering into trading contracts, buying and selling certain commodities, or the purchase of income-yielding properties to get regular income may be a part of the efficient administration of the Church's temporal goods. Since such mercantile activities are essential facets of the efficient and productive management of the Church's temporalities, the ecclesiastical superior will be acting sensibly and soundly if permission is granted in accord with the spirit and provision of the Code.[72]

4 — *Impediment and Penalty*

Two canons of the Code are measures that are directly related to canon 286. The one establishes an impediment to the reception of the sacrament of holy orders for activity contrary to canon 286. The other is a penal law for the violation of canon 286.

4.1 — Impediment to Ordination

Canon 1042, 2° of the 1983 Code states that a person is simply impeded from receiving holy orders if he "exercises an office or administration forbidden to clerics according to canons 285 and 286 for which he must render an account, until he becomes free by having relinquished the office or administration and rendered the account."[73] The impediment is restricted to administrative positions, jobs, or secular offices, such as treasurer, accountant, and manager, which are proper to private enterprise with a public function.[74] Even for offices or occupations which the competent ordinary may be prepared to allow the cleric to continue according to canon 286, candidates should provide an up-to-date account of their administration before ordination. Any continuance in these offices or undertakings would be solely with the permission of the competent ordinary and with whatever safeguards he might think proper to ensure that the local church, religious institute, or society of apostolic life has no responsibility. The impediment would cease once the candidate had resigned from the position or office.

[72] IPAPO, "Clerics and Religious," 432.
[73] Cf. ZAMBON, *Il consiglio*, 322; GHIRLANDA, *Il sacramento dell'ordine*, 162.
[74] DUNN, "The Practical Application," 240.

4.2 — The Penalty for Violating the Prohibition

The violation of the prohibition of canon 286 (against the practice of commerce and trade without the permission of the competent ecclesiastical authority) is a canonical delict subject to penalty. Pope Francis promulgated a revision of Book VI of the Code, on sanctions, by his Apostolic Constitution *Pascite gregem Dei*, which came into force on 8 December 2021.[75] Before the revision, canon 1392 had stated: "Clerics or religious who engage in trading or business contrary to the provisions of the canons are to be punished according to the gravity of the offence." The new penal law of canon 1393 § 1 prescribes: "A cleric or religious who engages in trading or business contrary to the provisions of the canons is to be punished *with the penalties mentioned in can. 1336 §§ 2-4*, according to the gravity of the offence."

There is no change in the law regarding those subject to the penalty. The delict in both versions pertains only to clerics and members of religious institutes (cc. 672, 606). Non-clerical members of secular institutes and societies of apostolic life are not subject to the penalty, because penal laws are to be interpreted strictly (c. 18).[76] In virtue of canon 288, permanent deacons are also exempt. However, if particular law provides that permanent deacons should not practise commerce and trade, they would be subject to a penalty if they violate the law.[77]

The major change in the law is that the penalty for the violation of canon 286 is no longer indeterminate, left to the discretion of the ordinary. The new canon 1393 references canon 1336 §§ 2-4, which defines the expiatory penalties of an order, a prohibition, and a deprivation.[78] One or more of

[75] The text in Latin, Italian, English, Spanish, and German is available at www.vatican.va.

[76] De Paolis and Cito, *Le sanzioni*, 355. In the *CCEO*, members of such societies are subject to an appropriate penalty (c. 1466).

[77] L. Sabbarese, *I fedeli costituiti popolo di Dio. Commento al codice di diritto canonico*, Vatican City, Urbaniana University Press, 2003, 108.

[78] The expiatory penalties of canon 1336 §§ 2-4 are as follows.

§ 2. An order:

1° to reside in a certain place or territory;

2° to pay a fine or a sum of money for the Church's purposes, in accordance with the guidelines established by the Episcopal Conference.

§3. A prohibition:

1° against residing in a certain place or territory;

2° against exercising, everywhere or inside or outside a specified place or territory, all or some offices, duties, ministries or functions, or only certain tasks attaching to offices or duties;

3° against performing all or some acts of the power of order;

these penalties would be applied, according to the gravity of the offence, by means of a sentence from a judge or a decree from a superior, following a penal procedure (cc. 1717-1728) to obtain moral certitude that there was an offense and to ascertain culpability. Moral certitude is needed to impose the penalty justly (c. 1608), and the punishment is to be in accordance with the gravity of the offence, taking into consideration any scandal caused to the faithful.[79]

The punishment is obligatory, perceptive, and determinate in nature. The delict would be graver if the cleric had *deliberately* neglected to seek appropriate authorization from the lawful ecclesiastical authority for doing business or trade.[80] Moreover, in accordance with canon 1350, care must always be taken that the person subject to the penalty does not lack what is necessary for his worthy support.

Canon 2380 of the 1917 Code had also prescribed a *ferendae sententiae* penalty in proportion to the gravity of the delict.[81] However, the exceptionally severe penalty of automatic excommunication established by the 1950 decree, *Pluribus ex documentis*, was abrogated by the 1983 Code.

Conclusion

The Church is aware that clerics are not immune from the pitfalls of common human weaknesses. Their life of virtue must be safeguarded by norms that will prevent them from being derailed from their clerical and

4° against performing all or some acts of the power of governance;
5° against exercising any right or privilege or using insignia or titles;
6° against enjoying an active or passive voice in canonical elections or taking part with a right to vote in ecclesial councils or colleges;
7° against wearing ecclesiastical or religious dress.
§4. A deprivation:
1° of all or some offices, duties, ministries or functions, or only of certain functions attaching to offices or duties;
2° of the faculty of hearing confessions or of preaching;
3° of a delegated power of governance;
4° of some right or privilege or insignia or title;
5° of all ecclesiastical remuneration or part of it, in accordance with the guidelines established by the Episcopal Conference, without prejudice to the provision of can. 1350 §1.

[79] De Paolis and Cito, *Le sanzioni*, 356.

[80] CLSA *Comm2*, 1597.

[81] Cf. Woestman, *Ecclesiastical Sanctions*, 141.

ministerial works. Out of maternal solicitude, the Church wants those dedicated to spiritual works and ministry to be wedded totally to the cause of God and His people and not allowed to engage in worldly pursuits, lest they be taken up by secular affairs and the dangerous spirit of cupidity, avarice, and greed.

As a result, ecclesiastical law prohibits clerics and religious from: 1) profit-seeking business and trading; 2) strictly industrial commerce; 3) active foreign currency exchange; and 4) purely speculative trading in stocks, bonds, and shares. Other forms of business such as industrial commerce in the broad sense, domestic commerce, and convenience operations are not within the ambit of her canonical prohibitions. It is only in selective cases that the Church occasionally relaxes the prohibition of commerce or trading, especially for compelling reasons of economic necessity and administrative management. This is always done with caution and discretion, avoiding anything that will denigrate the clerical state. In this sense, the priest must battle every day lest he lapses into consumerism and the easy life that pervades society in many parts of the world.[82]

[82] CONGREGATION FOR THE CLERGY, *Directory for the Ministry and the Life of Priests, New Edition*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2013, 121.

Studia canonica 56 | 2022, 299-321
doi: 10.2143/STC.56.1.3290863

THE EXCLAUSTRATION OF RELIGIOUS: LAW AND PRAXIS

MAYONG ANDREAS ACIN

SUMMARY — An indult of exclaustration is the competent authority's permission given for a grave reason to a member of a religious institute to live outside the religious house for a temporary period. The A. addresses several aspects of the topic: the different types of exclaustration, special norms on cloistered nuns, the practical procedures and formalities to be observed in exclaustration cases, the canonical status of the exclaustrated member, mitigations in the observance of the evangelical counsels of obedience and poverty while a member is on exclaustration, the termination or extension of the indult, and some issues of the civil (secular) law regarding the exclaustrated member's relation to the institute.

RÉSUMÉ — L'indult d'exclaustration est la permission donnée par l'autorité compétente, pour une raison grave, à un membre d'un institut religieux de vivre hors de la maison religieuse pour une période temporaire. L'A. aborde plusieurs aspects du sujet : les différents types d'exclaustration, les normes spéciales sur les moniales cloîtrées, les procédures pratiques et les formalités à observer dans les cas d'exclaustration, le statut canonique du membre exclaustré, les assouplissements dans l'observance des conseils évangéliques d'obéissance et de pauvreté pendant qu'un membre est en exclaustration, la fin ou la prolongation de l'indult, et certaines questions de droit civil (séculier) concernant la relation du membre exclaustré avec l'institut.

Introduction

Fraternal life in common is an essential element of religious life. Common life is strengthened through sharing a common religious house, liturgical prayers, meals, recreation, and temporal goods. A religious must live in a legitimately constituted house under the authority of the superior. Despite a desire for stability, the need for flexibility is inevitable. Sometimes, life in common becomes very difficult. Religious may feel compelled to leave their

community for various reasons, such as to undertake apostolic projects that are not recognized as works done in the name of the institute, or to discern the future of their vocation. Thus, there are canonical provisions according to which religious can live apart from their communities for a time in a status known as exclaustration.

1 — *Types of Exclaustration*

The word *exclaustration* derives from two Latin words, *ex* (from, out of) and *claustrum* (enclosure, from the Latin *claudere*, meaning to close, to shut up).[1] It consists in a perpetually professed member of a religious institute living outside a house of the institute, with permission granted by the legitimate authority for a period of time. During this time, the exclaustrated religious remains a member of the institute but with some alteration of the relationship between the member and the institute.[2]

Canon 686 § 1 states: "With the consent of his or her council, the supreme moderator can for a grave reason grant an indult of exclaustration to a perpetually professed member for a period not exceeding three years. In the case of a cleric, the indult requires the prior consent of the ordinary of the place where the cleric must reside. To extend this indult, or to grant one for more than three years, is reserved to the Holy See or, in an institute of the diocesan right, to the diocesan bishop." This canon restricts the possibility of exclaustration to perpetually professed members of a religious institute, specifically those who have made perpetual vows in accord with canons 657-658. If a religious in temporary vows, for grave reasons, were to leave his or her religious house, he or she could seek permission to live outside the institute's house, withdraw at the end of his or her profession, or request an indult to depart from the institute.[3]

1 E.L. Ayuban, *Canonical Issues Related to Religious Life: 200 Practical Questions and Answers*, Quezon City, Claretian Publication, 2005, 130.

2 T. Guerin Sullivan, "Separation of Members from the Institute," in AA.VV, *Procedural Handbook for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life*, Washington, CLSA, 2001, 138; E. McDonough, "Separation of Members from the Institute: Canons 684-709," in J. Hite et al. (eds.), *A Handbook on Canons 573-746*, Collegeville, Liturgical Press, 1985, 231 (= McDonough, "Separation of Members").

3 When the religious wishes to return to the institute, the superior may readmit him or her, dispense with the novitiate, and "determine an appropriate probation prior to the temporary profession and the length of time in vows before making perpetual profession" (c. 690 § 1). Those in temporary vows are free to leave the institute when their vows expire (c. 657 § 1), and during the time of temporary profession they can obtain a total separation from the

The principal changes from the 1917 Code to the 1983 Code relative to exclaustration include the following.

(1) The supreme moderator, with the consent of his or her council, may grant exclaustration for a period not longer than three years, while previously this could only be granted by the Holy See for pontifical institutes or by the diocesan bishop for institutes of diocesan right.
(2) An indult granted by the supreme moderator cannot exceed three years, while no time was specified in the 1917 Code, although the common practice was to limit its duration to three years.
(3) There was no reference to imposed exclaustration in the 1917 Code, but now there is (c. 686 § 3).
(4) The law now permits exclaustrated religious to wear the habit of the institute unless the indult provides the contrary, whereas the 1917 Code prohibited this.
(5) A new role is given to religious superiors, placing exclaustrated religious under their care as well as under the ordinary of the place, while the 1917 Code transferred even obedience under the vow to the ordinary of the place.[4]

Exclaustration is distinguished from the legitimate absence of a religious permitted for reasons of health, studies, or apostolate (canon 665 § 1). For a lengthy absence, the authorization of the major superior with the consent of his or her council is required. Such an absence is not to exceed one year, unless it is for reasons of health, studies, or an apostolate exercised in the name of the institute.

1.1 — Voluntary Exclaustration

Voluntary exclaustration is described in canon 686 § 1. It can be granted by the supreme moderator with the consent of his or her council, upon the petition of a perpetually professed religious, for a period of not more than three years. If a religious cleric is the petitioner, then the permission of the local ordinary where the exclaustrated cleric plans to reside also must be obtained. If the indult is to be extended beyond three years, only the Holy See can issue the indult, or the diocesan bishop if it concerns an institute of diocesan right. The Holy See normally does not grant a period of more than

institute through an indult of departure issued by the supreme moderator, in accord with canon 688 § 2. See E. McDonough, "Exclaustration: Canonical Categories and Current Practice," in *J*, 49 (1989), 578-579.

4 A. Fulweiler, "Degrees of Voluntary Separation and Congregational Responsibility," in *CLSAP*, 45 (1983), 195.

another three years, except when the indult *perdurante necessitate* is granted. The diocesan bishop who concedes the exclaustration usually follows this practice.[5]

For granting the indult of exclaustration, a grave reason is required, because the obligations that are dispensed with are grave obligations. It is up to the granting authority to judge the gravity of the cause. Examples of grave reasons include vocational discernment, certain illnesses, apostolic works which are not recognized by the superior as works in the name of the institute, or serious difficulty living community life.[6] While exclaustration is often recommended as a transitional time for religious who intend to depart from the institute definitively, it is doubtful if exclaustration is the best solution for resolving a vocational crisis and receiving the help necessary in such circumstances.[7]

There may be cases of serious psychological needs which are better served by the distancing of exclaustration. Counseling undertaken to deal with trauma, such as abuse suffered in childhood, may also involve vocational discernment. Sometimes not all issues can be handled at the same time, but reasonable parameters should be set with the assistance of professional counselors who understand religious life.[8]

Some religious, without permission, have undertaken apostolic works which are not recognized by their superiors as works in the name of the institute. After dialogue, a new apostolic assignment may be given but not accepted. Such religious, hoping to maintain their projects without leaving the institute, may seek exclaustration.[9]

Various forms of voluntary or imposed exclaustration can sometimes be employed as means to alleviate difficulties caused by religious who seem unable to live even minimally peaceful and productive lives in community.[10] At times, religious come to a realization through the observations of superiors and the counseling of professionals in the behavioural sciences that community life puts too great a demand on their human frailties. In such cases, religious may approach the major superior and request a time of exclaustration to evaluate their capacity to continue in religious life.

[5] F.J. Ramos, Commentary on Canons 686 and 687, in *Exegetical Comm*, II/2, 1840.

[6] Ibid., 1841.

[7] S. Holland, Commentary on Canon 686, in CLSA *Comm2*, 855.

[8] Ibid.

[9] Ibid.

[10] E. McDonough, "The Troubling Religious: Further Considerations," in *Review for Religious*, 49 (1990), 618.

1.2 — Imposed Exclaustration

Imposed exclaustration serves to protect the rights of institutes in face of an individual member whose vested right by profession to life in the institute is well protected by the law despite behaviour that is disruptive, but insufficiently to warrant dismissal.[11] The 1983 Code makes provision for this type of exclaustration in canon 686 § 3. "At the request of the supreme moderator acting with the consent of his or her council, exclaustration can be imposed by the Holy See on a member of an institute of pontifical right, or by a diocesan bishop on a member of an institute of diocesan right. In either case a grave reason is required, and equity and charity are to be observed."

The initiative in imposed exclaustration comes from the institute, not the individual religious. The supreme moderator, with the consent of the council, may request the exclaustration for grave causes. The Holy See is competent to act for institutes of pontifical right, and the diocesan bishop for institutes of diocesan right. Although it is not a penal sanction, is has an odious character, since it is imposed on the religious and affects the exercise of some rights, especially the right to live in the religious house. Imposed exclaustration should only be employed when all other reasonable efforts have ended in failure.[12]

Religious with problems arising from personality disorders, childhood abuse, or substance abuse may experience difficulty living in community. Treatment is the preferred solution, done with the support of an informed community. However, the willingness of the religious and the capacity of the community to respond are not always present.[13]

When, for the good of the community, it becomes necessary to insist that a religious live outside community, the major superior, having heard the council, may initiate a process toward imposed exclaustration. The religious must be warned that imposed exclaustration is under consideration, told the reason why, encouraged to change, and informed of the right to present a defence to the major superior or the supreme moderator. These efforts to assist and to warn the religious, as well as any responses from the member, should be put in writing, even if first given verbally in the presence of two witnesses. These acts are then forwarded to the supreme moderator.[14]

[11] McDonough, "Separation of Members," 231.
[12] Ibid., 232.
[13] Holland, CLSA *Comm2*, 856.
[14] Ibid.

Imposed exclaustration differs from dismissal. Exclaustration may be imposed for grave causes, but dismissal is always for grave, external, imputable, juridically proven causes (c. 696 § 1), expressly enumerated and, in cases of dismissal by proper law and automatic dismissal, the causes are restrictively enumerated. A major distinction is that the grave causes for which exclaustration may be imposed are not necessarily imputable. They may be acts or omissions that make the individual's presence in community gravely harmful to the institute. In addition, there is no possibility of arriving at a solution of the problem by other means, such as permission to live outside a house of the institute, voluntary exclaustration, or an indult of departure, all of which must be requested by the religious.[15]

The supreme moderator can request imposed exclaustration only for grave causes, and equity and charity are to be observed. It is easy to understand the meaning of charity, but the concept of equity has not always been rightly understood. Canonical equity is "justice tempered with mercy." The exclaustrated religious must be helped both spiritually and materially. This is a demand of charity and justice, at least in their aspect of equity.[16]

The seriousness of imposed exclaustration demands that the measure be taken only for the common good and only after the causes are proved, the incorrigibility is continuous, and the individual is given an opportunity for self-defence.[17] Imposed exclaustration lasts until the authority that issued the decree terminates it. It cannot be ended by the institute or by the religious. If the member or the institute wishes the exclaustration to end, the authority that imposed it must be petitioned. The authority will end the exclaustration when the condition that gave rise to the problem ceases. Often this means that the exclaustration is virtually permanent or might end only for the member to return to the institute's infirmary.[18]

1.3 — Qualified Exclaustration

This type of exclaustration is applicable only to religious clerics who are experiencing a vocational crisis. It is granted by the Holy See alone, rarely and only in cases of serious vocational doubt. It is presumed that the causes of the difficulty are temporary, e.g., a grave crisis of faith or disaffection with the religious and clerical life. At times, there may be an imminent grave

[15] RAMOS, *Exegetical Comm*, II/2, 1842.
[16] GONZALES, "Basic Procedures," 159.
[17] Ibid.
[18] R.A. HILL, "The Troubling Religious," in *Review for Religious*, 48 (1989), 463.

public scandal which can be avoided by qualified exclaustration, or some psychological problem that can be treated. This type of exclaustration is granted not just for the benefit of the religious cleric but for the public good of the Church.[19]

This type of exclaustration is not the same thing as an imposed exclaustration. It is imposed, not as a penalty for a delict but usually for severe failures in the observance of the religious life or for disruptive activities in the community or a style of life that causes scandal. During a qualified exclaustration, observance of the vows, except for chastity, is suspended, and some other obligations as well, such as the exercise of an apostolate and wearing clerical garb. Clerics in this status are to receive the sacraments like lay persons. The vow of obedience is mitigated, and they are under the care and discipline of the ordinary of the place where they reside, as well as the institute. Qualified exclaustration has been likened to temporary reduction to the lay state. Once the indult expires, the cleric is to return to the institutes, unless granted laicisation.[20]

1.4 — Exclaustration *ad experimentum*

A perpetually professed religious who has been ordained to the diaconate is incardinated in the religious institute (c. 266 § 2). The cleric does not lose this incardination by exclaustration, but exclaustration may not be granted without the consent of the ordinary of the place where the cleric will reside (c. 686 § 1).[21]

Exclaustration *ad experimentum* commonly refers to the experimental period when a religious cleric seeks to be incardinated in a diocese (cf. c. 693). Upon the petition of the cleric, the Holy See may grant such exclaustration for a period of five years. While serving in the diocese, the cleric remains on exclaustration until the bishop grants incardination or it occurs *ipso iure* after five years. The exclaustration ceases upon incardination in the diocese or the return of the cleric to the institute.[22]

[19] See *RR 1985*, 21.

[20] SULLIVAN, "Separation of Members," 138.

[21] The local ordinary mentioned in the canon would most likely be the diocesan bishop but could also be his vicar general or one of his episcopal vicars with competence for clergy (cc. 134 § 1, 476). If a cleric desiring exclaustration cannot find a local ordinary to give such consent, he could petition the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life (CICLSAL) for assistance. See MCDONOUGH, "Separation of Members," 236.

[22] Ibid., 139.

1.5 — Exclaustration *durante necessitate*

Exclaustration *durante necessitate* is a type of exclaustration which is requested by the religious and lasts not for a definite term but until the reason for which it was granted ceases. It is most often used when the religious does not want to be dismissed or have exclaustration imposed, but it involves a problem that might not be solved within three years. It can only be granted by the Holy See, or by the diocesan bishop in the case of an institute of diocesan right.[23]

1.6 — Exclaustration of Cloistered Nuns

Nuns (*moniales*) belong to monasteries that observe papal cloister and are governed by the norms of the Apostolic See (667 § 3). Most cloistered nuns are of the type described in canon 615,[24] having no supreme moderator of their own. The moderator of a *sui iuris* monastery is a major superior; there is no accountability to a higher superior. The vigilance of the diocesan bishop in no way interferes with the true authority of the moderator but affords a certain monitoring of activities such as elections, religious discipline, finances, egress, departure, and dismissal.[25] The request of a nun for exclaustration would be processed internally according to the constitutions and forwarded to the competent authority, often either through the diocesan bishop or through appointed personnel of an institute of men with a special supervisory relationship to the nuns.[26]

Canon 686 § 2 states: "Only the Apostolic See can grant an indult of exclaustration for cloistered nuns." This canon was revoked in 2018 by several norms, approved *in forma specifica* by Pope Francis, in the Instruction *Cor orans*.[27] These new provisions may be summarized as follows.

1) The major superior, with the consent of her council, can grant an indult of exclaustration to a nun professed with solemn vows, *for up to a year*, after having obtained the consent of the ordinary of the

[23] Ibid.; cf. Id., "Exclaustration," 587.

[24] Canon 615. "If an autonomous monastery has no major Superior other than its own Moderator, and is not associated with any institute of religious in such a way that the Superior of that institute has over the monastery a real authority determined by the constitutions, it is entrusted, in accordance with the norms of law, to the special vigilance of the diocesan Bishop."

[25] R.M. McDermott, Commentary on Canon 615, in CLSA *Comm2*, 777.

[26] Holland, CLSA *Comm2*, 856.

[27] Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, Instruction *Cor orans*, 1 April 2018, at www.vatican.va.

place where the nun will have to live, and after having heard the opinion of the diocesan bishop or of the competent religious ordinary (no. 177).

2) An *extension* of the indult of exclaustration *for up to two more years* can be granted by the federal president[28] with the consent of her council (no. 178). For this concession, the federal president must obtain the written opinion of the major superior expressed collegially together with the council of the monastery, with the prior consent of the ordinary of the place where the nun will have to live, and having acquired the opinion of the diocesan bishop or of the competent religious ordinary (no. 179).
3) Any *further extension* of the indult of exclaustration beyond the first three years is reserved solely to the Holy See (no. 180). Several lower officials must give an opinion on, or even consent to, this extension. (a) The major superior, acting collegially with her council, must give her opinion in writing. (b) The ordinary of the place where the nun will live must consent to the extension. (c) The diocesan bishop or competent religious ordinary must give an opinion on it. (d) The federal council[29] must give its consent to the extension (no. 131).

2 — *Procedures and Formalities*

The initiative in the case of voluntary exclaustration comes from the individual religious. In the case of imposed exclaustration, the initiative comes from the institute. Certain procedures and formalities should be observed for both voluntary and imposed exclaustration.

2.1 — Voluntary Exclaustration

For voluntary exclaustration, the religious submits a written request to the supreme moderator (processed through the major superior if there is one) which includes: (1) a *curriculum vitae*; (2) reasons for requesting the indult; (3) what has been done to resolve the difficulties; and (4) the desired length of exclaustration, not to exceed three years. If the religious is a cleric, written consent from the ordinary of the place where he will reside should be included. The supreme moderator must communicate the request to the

[28] See ibid., nos. 110-122.
[29] See ibid., nos. 123-132.

council, providing them with the necessary information and obtaining their consent (c. 127 § 1).[30] The decision is communicated to the member and takes effect either immediately or as indicated by the indult.[31] The indult must include:

(1) the signature of the supreme moderator and general secretary at the bottom, the date and place of execution, and the stamp or seal of the institute;
(2) the date on which the exclaustration takes effect and the date on which it ceases;
(3) the fact that the member requested exclaustration;
(4) the serious reason for granting exclaustration;
(5) a recitation that the supreme moderator and the council consented to the exclaustration and, if the religious is a cleric, a recitation that the consent of the local ordinary has been obtained;
(6) the means by which the local ordinary of the place of residence of the religious has been or will be informed of the presence and status of the exclaustrated religious;
(7) a statement that the exclaustrated religious will not have active and passive voice in the institute during exclaustration;
(8) a statement of whether the exclaustrated religious may wear the habit of the institute;
(9) the ways in which the religious will be dependent upon the institute during exclaustration, e.g., a contact person, frequency and type of contact, etc.;
(10) an assertion of the duty and right of the exclaustrated religious to return to the institute if the reason for which exclaustration was granted should cease;
(11) a statement of whether the religious may visit houses of the institute, and if so, his or her duty of informing the major superior or other contact person beforehand.[32]

The exclaustrated religious must sign the document, duly witnessed, indicating that he or she clearly understands the conditions and accepts all the terms, requirements, and consequences of the indult. The institute or the exclaustrated religious will notify the diocesan bishop of his or her presence in the local Church and his or her status.[33]

[30] McDONOUGH, "Exclaustration," 588.
[31] AYUBAN, *Canonical Issues*, 133.
[32] SULLIVAN, "Separation of Members," 142-143.
[33] AYUBAN, *Canonical Issues*, 133.

If the procedures for obtaining exclaustration have been followed but the indult is denied, this denial should also be communicated to the religious in writing, giving at least a summary of the reasons for the decision. This communication is a decree (c. 48). The religious may petition the supreme moderator to reconsider the decision, in accord with canon 57. In general, unless there is an unwarranted categorical refusal by the supreme moderator to grant exclaustration, some obvious violation of law, or another extenuating circumstance, it is not common practice for the Holy See or the diocesan bishop to reverse the decision of the supreme moderator.[34]

2.2 — Imposed Exclaustration

For imposed exclaustration, the procedure required is similar to that of dismissal, so that the right of the religious to recourse is protected. Initially, the supreme moderator or the provincial, in consultation with his or her council, will: (a) decide to initiate the process; (b) collect specific information on the problematic behaviour of the religious; (c) issue a warning to the religious, either in writing or verbally in the presence of two witnesses and recorded, which specifies both the threat of imposed exclaustration and the causes for this possibility, and (d) allow the religious the opportunity to present a defence.[35]

If there is no noticeable change in behaviour, the warning should be repeated after a minimum of fifteen days. If the second warning is also ineffective and another minimum of fifteen days has elapsed, all the documents of the case are forwarded to the supreme moderator unless the institute has only a supreme moderator. The supreme moderator, with the council, in a collegial secret vote decides whether to submit a request for imposed exclaustration to either the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life (CICLSAL), in the case of an institute of pontifical right, or to the diocesan bishop, in the case of an institute of diocesan right.[36]

The request for imposed exclaustration, in addition to careful documentation of the above steps, should also contain:

(a) a *curriculum vitae* of the religious;
(b) the allegations against the religious and the proof of facts;

[34] McDonough, "Exclaustration," 600.
[35] Ibid., 600-601.
[36] A collegial vote means that the supreme moderator is not merely seeking the consent of the council but that he or she along with the council constitute a single entity whose members all have one vote and whose decision is binding. For this vote, canon 699 § 1 requires the council to be composed of at least four members.

(c) the efforts made by the superior to resolve the problem;
(d) a certification that the religious has been duly informed of the proceeding;
(e) proof that the individual was given the opportunity to defend himself or herself, along with defences and the value that the superior and the council give them;[37]
(f) if the case involves a cleric, the statement of the local ordinary who will accept the religious during the exclaustration;
(g) a request for any special provisions to be placed in the decree of imposed exclaustration with regard to habit, return to a religious house during the time of exclaustration, etc.[38]

Although the procedure does not require it, it is also helpful if information is submitted regarding the financial support intended or planned for the religious.[39]

To properly carry out an imposed exclaustration, the religious must have been notified by transmitting the written decree of imposed exclaustration and the act of execution (cf. c. 37). For the act of notification to be legitimate, a written record must be made, in which the act of notification is made expressing the date and place of notification, and it must be signed by the religious, by the notifying person, and by a notary or two witnesses.[40] The religious has to sign the indult of exclaustration, duly witnessed indicating that: (a) he or she clearly understands the conditions; (b) he or she lacks active and passive voice; (c) he or she may or may not wear the habit; and (d) the diocesan bishop will be notified of the presence and status of the exclaustrated religious.[41]

The religious may have recourse against the decree that imposes exclaustration (cf. cc. 700, 1734). The Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts clarified that the recourse of canon 700 should be presented, not before the Signatura, as normally happens when challenging an act of a dicastery of the Roman Curia, but before the same congregation.[42]

[37] RAMOS, *Exegetical Comm*, II/2, 1844.
[38] SULLIVAN, "Separation of Members," 144.
[39] MCDONOUGH, "Exclaustration," 601.
[40] RAMOS, *Exegetical Comm*, II/2, 1844.
[41] AYUBAN, *Canonical Issues*, 134.
[42] PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, Responsiones ad proposita dubia, in *AAS*, 78 (1986), 1323.

3 — *Canonical Status of Exclaustrated Religious*

In this part, attention will be given to the canonical status of exclaustrated religious, focusing on the effects of exclaustration and related considerations. The canonical effects of exclaustration are the dispensation from the obligations incompatible with the new condition of life, dependence on the corresponding superior, the wearing (or not) of the habit, and the deprivation of active and passive voice. These effects are mentioned in canon 687: "Members who are exclaustrated are considered as dispensed from those obligations which are incompatible with their new condition of life. They remain dependent on and under the care of their superiors and, particularly in the case of a cleric, of the local ordinary. They may wear the religious habit, unless the indult specifies otherwise, but they lack active and passive voice."

3.1 — Freedom from Incompatible Obligations

Exclaustration involves freedom for the exclaustrated religious from those obligations that are incompatible with their new condition of life, particularly those of a communal nature that cannot be carried out individually.[43] These include life in common, cloister, minor permissions, and other community activities.

Regarding the obligations of religious profession, the exclaustrated religious is bound by the requirements of canons 599-601 on chastity, poverty, and obedience, although the manner of living in poverty and obedience must be adjusted, as discussed below. The obligation of perfect continence in chastity always remains unmitigated. The exclaustrated religious remains in some way dependent and limited in the use of goods, although the extent of dependence and limitation as specified in the proper law is altered. Moreover, he or she is still bound to obey his or her legitimate superior in accord with the constitutions.[44]

3.2 — The Religious Habit

The Code says that the exclaustrated religious may wear the religious habit, unless the indult specifies otherwise (c. 687). Religious institutes should decide in each case whether an exclaustrated religious may wear the

[43] GONZALES, "Basic Procedures," 160.

[44] MCDONOUGH, "Exclaustration," 602.

habit or otherwise identify as a member of the institute.[45] Much will depend on the reason for the exclaustration. Restrictions on wearing the habit may become an issue in instances of imposed exclaustration, for religious who are forced to live at a "juridic distance" from the institute are often the ones who want to be visibly identified with it. In cases of imposed exclaustration, superiors should include in the request an opinion with supporting reasons regarding the advantages or disadvantages of the religious being permitted to wear the habit. If the supreme moderator deems it necessary, the rescript should state that the religious is not to wear it.[46] It is possible in some instances that the mere wearing of the habit by an exclaustrated religious – like having a community credit card or driving a community car – could signal that he or she is acting as an agent of the institute, which has implications for purposes of civil liability.

3.3 — Loss of Active and Passive Voice

Exclaustration implies a certain separation from the institute, both materially and in regard to personal obligations. Accordingly, the Code of Canon Law expressly states that the exclaustrated religious will lack active and passive voice (c. 687). Such deprivation is a logical consequence of the new situation, since the exclaustrated religious lives outside the community and no longer participates fully in the life of the institute. Once reincorporated into the life of the institute, the proper law[47] may require the member to have a certain waiting period or some other proof before restoring to him or her the right to vote and to be elected.[48]

[45] For example, in the proper law of Order of Friars Minor Capuchin (OFM Cap), the indult normally specifies that the religious may not wear the religious habit during exclaustration. The religious can explicitly ask permission to wear the habit, and the request will be evaluated by the definitory. See notes of V. Mancuzi, *L'esclaustrazione*; English translation: B. Brevoort, *Exclaustration*, Rome, Office of the OFM Cap. General Procurator, 2007, 3.

[46] McDonough, "Exclaustration," 603-604.

[47] In the proper law of OFM Cap, the exclaustrated religious can be removed from ecclesiastical office or leadership positions in which he could no longer function adequately or those positions where his absence would be harming the faithful. In order not to proceed to this removal, which is a disciplinary action, it is suggested that the exclaustrated religious spontaneously present his resignation from those offices which are incompatible with his new state, even if only temporary. In any case, the reasons for exclaustration and its length should also be taken into consideration. On his return to the fraternity, the religious who was exclaustrated receives back all the rights and duties of consecrated life, and therefore, according to the constitution, "any brother in perpetual vows may assume any office or position…." (Constitution 115, 6). See V. Mancuzi, *L'esclaustrazione*, 4.

[48] Gonzales, "Basic Procedures," 161; Ramos, *Exegetical Comm*, II/2, 1846.

3.4 — Mitigations of Religious Obligations

Regarding the obligations of religious profession, members are bound by the requirements of canons 599-601 on chastity, poverty, and obedience. Canonically, chastity obliges the member to perfect continence in celibacy; poverty obliges dependence and limitation in the use and disposition of goods in accord with proper law; and obedience requires submission of will to the legitimate superiors when they command in accord with the constitutions of the institute. Additional obligations by which members of any religious institute are bound are contained in canons 662-672, and the proper law of each institute further specifies these, as well as other rights and obligations.[49]

In practice, the obligations of the universal law for all three evangelical counsels remain fundamentally unchanged for an exclaustrated religious, whether the exclaustration be voluntary or imposed. That is to say, the obligation of perfect continence in celibacy always remains unmitigated; the exclaustrated religious is still bound to obey a legitimate superior commanding in accord with the constitutions; and he or she remains in some way dependent and limited in the use of goods, although the extent of dependence and limitation as specified in proper law is certainly altered.[50]

3.4.1 — *Dependence on superiors*

One of the altered effects of exclaustration is that the exclaustrated religious remain under the care of their superiors and, particularly in the case of a cleric, of the ordinary of the place where the religious is to reside (c. 687). Obedience is largely suspended in daily living, but dependence on and care from the religious superior remain. The exclaustrated religious is also under the local ordinary, presumably with particular reference to apostolic activities. This is particularly the case of religious clerics, for whom the indult requires "the prior consent of the ordinary of the place where clerics must reside" (c. 686 § 1). In the case of other religious, the local ordinary should be informed of the exclaustrated religious' presence in the diocese by the competent superior, who in turn should be informed if the religious moves.

The Code of Canon Law speaks of the relationship of the exclaustrated religious to their superiors as well as to their local ordinaries. Exclaustrated

[49] McDonough, "Exclaustration," 602.
[50] Ibid.

religious remain dependent on and under the care of their superiors and, particularly in the case of a cleric, of the local ordinary (c. 687). In practice, the superior mentioned in canon 687 usually becomes the one who is close to the religious by physical proximity, personal acquaintance, or both. The local ordinary is frequently the person who fills the role of vicar for religious or vicar for clergy in the diocese.[51]

In practice, the degree of dependence on superiors and/or the local ordinary varies greatly depending on the circumstances of each case. In the case of a religious who is discerning his or her vocation, it may be prudent to keep contact with him/her to aid the religious in the discernment and also to follow up on how such discernment is going. Yet a religious may need some degree of independence or separation to see what life is like away from the institute. But, even in such a case, the institute may want to know where the exclaustrated religious is, and it will probably wish to send its customary mailings and newsletters. It may also want to designate a contact person. If the religious is on imposed exclaustration, the institute may prevent the religious from returning for visits; while with voluntary exclaustration the institute may welcome the member's visits, especially for events such as jubilees.[52]

3.4.2 — *Mitigation of poverty*

An exclaustrated religious should live in a spirit of evangelical poverty, but this differs from members who live in community. The member need not turn over earnings to the superior, nor obtain permission to spend money for necessary expenses.[53] The religious is still to live a simple lifestyle. The exclaustrated religious may be expected to report on income and expenses, perhaps turn over any excess money to the community, and possibly seek permission for extraordinary expenses.

Exclaustrated religious are to earn a living and support themselves from their own earnings. If they cannot maintain a decent standard of living or are in need due to unforeseen circumstances, then the religious institute should

[51] McDonough, "Exclaustration," 604.

[52] P.T. Shea, "Exclaustration," in *CLSAP*, 59 (1997), 274.

[53] In the proper law of the Capuchin Franciscans, regarding poverty, the exclaustrated religious will have the relevant permissions given by the superior of the institute so that he can organize his new life. Unexpected or special situations need to be solved by the religious together with his major superior; in any case, the institute does not accept any juridical responsibility for any financial operations of the religious during the time of exclaustration. See V. Mancuzi, *L'esclaustrazione*, 2-3.

provide assistance and supply the members with everything that, in accordance with the constitutions, is necessary to fulfill the purpose of their vocation (c. 670). The institute is to show equity and evangelical charity in providing this assistance (c. 702 § 2).[54] Indeed, it is a common practice for institutes to loan or give a member leaving on exclaustration some sort of initial subsidy so that the member can get living quarters and some means of transportation and set up housekeeping. If additional assistance were to be given after the initial assistance, it would help in keeping with the standard of living in the institute.[55]

In the case of imposed exclaustration, any proposed financial assistance should be included in the request to the supreme moderator and should then be specified contractually when the indult of exclaustration is notified. For problematic situations in imposed exclaustration, when the exclaustrated religious may be uncommunicative, uncooperative, or irresponsible, it is a good practice to require regular financial accountability before ongoing additional maintenance funds are released by the institute. While fulfilling the genuine rights of the exclaustrated religious in regard to housing, health care, and the like, the institute should avoid contracting unnecessary financial liability by clearly stating the specific limits within which the religious may contract debts for which the institute will be responsible (such as purchasing major items, use of charge accounts, etc.).[56]

The religious institute is obliged to provide for the spiritual, moral, social, and temporal welfare of its own members, as long they remain part of the institute. To a certain degree, but under a different title and within limits, this obligation is to be extended not only to those who are exclaustrated but also to those who have departed from religious life. This assistance would be especially applicable to those who spent a significant period of time in religious life and gave dedicated service to the institute and the Church. When there is negligence on the part of the religious institute, the exclaustrated [or the departing] member can have recourse to the competent diocesan bishop in the case of an institute of diocesan right, or to CICLSAL for an institute of pontifical right.[57]

[54] This canonical provision is in the context of those leaving the institute either voluntarily or because of lawful dismissal. But it can be applied in a certain sense to cases of exclaustration, even though departure and exclaustration are different.

[55] SHEA, "Exclaustration," 275.

[56] MCDONOUGH, "Exclaustration," 603.

[57] R.M. MCDERMOTT, "Canon 702, §2 – Equity and Charity to Separated Members," in P.J. COGAN (ed.), *Selected Issues in Religious Law*, CLSA, 1997, 87-88.

3.5 — Extension or Termination of Indult

A religious on voluntary exclaustration is free to return at any time to the institute, even before the expiration of the period determined in the indult. The member on imposed exclaustration cannot return to the religious institute without the authorisation of the authority who had imposed it.[58]

An exclaustrated religious is obliged to return to the religious institute upon the expiration of the indult. Extending the indult, or granting it for more than three years, is reserved to the Holy See or, in an institute of diocesan right, to the diocesan bishop (c. 686 § 1). The Holy See may grant one extension, but it is unusual for it to grant more than one. If the reason is vocational discernment, it may well be argued that six years provides ample time. The Holy See usually indicates a date of termination, at which time the exclaustrated religious would have to come to a decision. The decision must be either to return to the institute or to petition for an indult of departure.[59]

An exclaustrated religious must also return if the reason for the indult has ceased. A religious whose indult is expired would remain a religious, albeit not in good standing. The institute could summon, seek out, and help the religious to return to the institute following the norm of canon 665 § 2: "Members who unlawfully absent themselves with the intention of withdrawing from the authority of superiors are to be carefully sought out and helped to return and to persevere in their vocation." However, if all attempts are ineffectual and the religious demonstrates no intention of returning, the process for dismissal could be initiated after the lapse of six months. Unlawful absence from the house of the institute for more than six months constitutes a ground to start a process of separation (c. 696).

4 — *Some Civil Law Issues*

Religious superiors need also pay attention to issues of the civil (secular) law with respect to a member on exclaustration. These include issues of agency, debts, and obligations; the use of credit cards and automobiles; social benefits such as health insurance, pension, and social security; income tax; liability insurance and release of claims.

[58] R.M. McDermott, Commentary on Canon 686, in CLSA *Comm1*, 515.
[59] Gonzales, "Basic Procedures," 163.

4.1 — Agency, Debts, and Obligations

A religious institute must carefully consider such issues as to whether the religious might be an agent of the institute or whether he or she may incur debts that might bind the institute. The mere fact that one is a member of a religious institute does not necessarily make the religious an agent of the institute such that he or she can incur debts which will bind the institute. Some religious, such as a financial administrator distinct from the major superior, might be an agent of the institute by his or her position. A religious institute could, however, create circumstances that might allow another reasonably to believe that a religious is an agent.

Problems may arise from appearances, e.g., wearing a habit, living like a religious, not informing a merchant of a change in status, etc. Even if an institute can escape legal liability, it may want to pay the debts that an exclaustrated religious incurs to avoid bad publicity, to protect its own reputation, and to avoid having the religious member incur legal problems or criminal liability.[60]

A religious institute would be prudent to include in the indult or in any accompanying agreement a provision explicitly stating that an exclaustrated religious is not an agent of the institute and has no authority to bind the institute. There should also be a provision for the institute's not being liable for the debts or obligations of the exclaustrated religious unless it accepts liability in writing. The Code of Canon Law provides that if a religious has entered into a contract without any permission of superiors, the religious is responsible, not the juridical person (c. 639 § 3). In this matter, there should be a provision that the institute is not responsible for the actions of the exclaustrated religious.

4.2 — Credit Cards and Automobiles

If an exclaustrated religious has credit cards of the institute, he or she may be perceived as an agent of the institute with regard to the use of the card. Thus, the exclaustrated religious should surrender all institute credit cards. If the institute helped a religious to obtain a credit card by giving the issuer some sort of guaranty payment, it might be prudent to advise the credit card issuer that it no longer makes any such guaranty for the exclaustrated religious. It might also be prudent that a religious institute advise the credit card issuer that the institute is no longer responsible for credit extended to the exclaustrated religious.[61]

60 Shea, "Exclaustration," 277.
61 Sullivan, "Separation of Members," 145.

Providing an exclaustrated religious with an institute-owned automobile might create an implication that the religious is an agent of the institute and is engaged in the scope of community business if an accident occurs. If the exclaustrated religious has an institute car, it may be better to see that he or she has enough income to afford a car, or a loan for car payments. There should be a clear agreement that "car insurance must be provided and who will provide the insurance."[62]

4.3 — Social Benefits

Health insurance is a virtual necessity in today's society, and if an exclaustrated religious has employment, ordinarily he or she will have health insurance. Accordingly, the religious institute could decide to provide this coverage for the exclaustrated religious only if the employer does not do so. The religious institute is obliged to help the exclaustrated member who is in need.[63] A major illness or a major medical emergency could constitute such a need.

The Code of Canon Law provides that "the institute must supply the members with everything that, in accordance with the constitutions, is necessary to fulfil the purpose of their vocation" (c. 670). In light of this provision, if the exclaustrated religious has a major medical emergency and no health insurance coverage, the religious institute may be canonically liable to assist the exclaustrated member and thereby absorb substantial expenses.

Some religious institutes have a formal plan for retirement benefits for their members. Whether a member on exclaustration is eligible for this benefit will depend upon the terms of the plan. Reference to this eligibility, or lack thereof, should be noted in the agreement accompanying the indult of exclaustration. Regarding contributions to the retirement fund on behalf of a member on exclaustration, this too depends on the terms of the plan. There may be more reason to make such contributions where the religious is on imposed exclaustration, since the religious may not have a job and may be dependent on the institute during his or her retirement.

Some religious institutes have elected social security coverage for all their members. In these institutes, members who work outside the community and have funds withheld from their wages are not part of this special coverage. An institute, therefore, should treat religious on exclaustration as it would

[62] Ibid., 146.

[63] SHEA, "Exclaustration," 278.

any member working outside the institute.[64] The case may be different, however, for religious on imposed exclaustration, since they often do not have employment and may be dependent upon the institute in retirement.

Paying for the counseling of an exclaustrated religious may be another responsibility of the religious institute suggestive of benefits provided to an employee or agent. Yet, it may be prudent to require an exclaustrated religious to seek professional help if he or she has a serious psychological problem, "especially in the case of members on imposed exclaustration, where a psychological condition is part of the reason for exclaustration."[65]

4.4 — Income Tax

The religious institute should remind an exclaustrated religious that he or she is subject to all laws that apply to ordinary citizens, including the obligations to file and pay income taxes. The exclaustrated member is not to use any tax exemptions that the institute itself enjoys. If the income of a religious had been exempted from taxation since his or her income was given over to the institute, that situation changes with exclaustration.[66]

4.5 — Liability Insurance and Release of Claims

If an exclaustrated member intends to operate a business or practice a profession, the religious institute should advise the religious to obtain liability or malpractice insurance and to provide the religious institute with evidence of such coverage.[67] Any provision should specify the type of insurance to be provided, the type of company from which coverage is to be obtained, and the minimum limits of coverage.

Religious institutes should be concerned not only about third parties as potential plaintiffs, but also about lawsuits brought against the institute by exclaustrated members themselves. They may later press claims for compensation for past services, for other obligations allegedly owed them, or for personal property that the institute retains.

The religious institute may, therefore, properly insert a provision in the exclaustration agreement whereby the members acknowledge being in possession of all their personal property and effects and further that "they

64 Ibid.

65 Ibid.

66 Shea, "Exclaustration," 278.

67 Sullivan, "Separation of Members," 147.

release the institute and all organizations affiliated with it from any claims against the institute and affiliated organizations for all claims that they may have against the institute and affiliated organizations, especially for compensation for services."[68]

Conclusion

The purpose of a voluntary exclaustration affects the type of provisions that may have to be included in an agreement between the institute and the exclaustrated religious. If the purpose is vocational discernment, an exclaustrated religious can be expected to leave aside some aspects of the religious lifestyle to experience some aspects of secular life, but if voluntary exclaustration is granted for a reason such as care of ill parents, the expectations may be different.

In the case of imposed exclaustration, the exclaustrated religious may want to live like an active religious as much as possible and work in an apostolate. If this is undesirable, appropriate provisions should be incorporated in the indult or accompanying agreement. Additional safeguards may also be necessary, so that the exclaustrated religious does not appear to be an agent of the institute.

Exclaustration is typically granted to a religious cleric seeking incardination in a diocese. Since a cleric must be incardinated somewhere, exclaustration allows the religious cleric the mitigation of religious obligations while remaining incardinated in the religious institute during the trial period before incardination in a diocese.

The Holy See (for institutes of pontifical right) or the diocesan bishop (for institutes of diocesan right) can grant exclaustration to a petitioning religious for as long a period as a particular need for which it is granted lasts. This may be useful in the case of a religious who has a psychological condition that makes it difficult to live in community, but who is willing to remain a religious while living outside community. Only the Holy See or the local ordinary can terminate this kind of indult.

Since the institute has less control over the exclaustrated religious, it may wish to decrease the appearance or risk of responsibility for potential debts or misconduct of the religious on exclaustration. It may be helpful for a religious institute in its proper law or agreements with the exclaustrated

68 Ibid.

religious to delineate more precisely its relationship with the member, especially in matters such as agency, debts and obligations, credit cards, automobiles, health insurance, retirement benefits, social security, income tax, professional counseling, liability insurance, and release of claims.

Exclaustrated religious must return to their religious institutes upon expiration of their indults. In the case of voluntary exclaustration, they may renounce the indult before it expires and return. If he or she does not return when the indult expires, and it is not renewed, the religious superior is to encourage and assist the exclaustrated religious to return. If he or she persists in not returning, dismissal proceedings are typically the next step.

Often, what is not provided for in the universal law may be almost as important as what is expressly stated. Canons 686-687 make no provision for many practical details necessarily involved in the implementation of these canons. Providing for details is left to proper law and agreements between individual religious and their institutes on the occasion of exclaustration. This is a good instance of subsidiarity and an excellent opportunity to consider the charisms and needs of the institute.

Given the various kinds and purposes of exclaustration as well as the diversity of civil laws, religious institutes would be well advised to consult competent canon and civil lawyers in structuring relationships between religious institutes and exclaustrated religious. The exclaustrated religious remains a member of the institute. Consequently, the institute is ultimately responsible for supplying his or her basic needs in a reasonable and efficacious manner in keeping with equity and charity. The religious institute should assist the exclaustrated religious spiritually, morally, and materially.

The major superior or delegate should organize some means of accountability for the exclaustrated religious. Periodic contacts through phone calls, letters, and personal meetings reflect the concern of the institute for its members while reminding the exclaustrated religious of the seriousness of this time of reflection and adaptation. The major superior should inform the ordinary of the place where the exclaustrated religious will reside. The exclaustrated religious may need someone to consult concerning his or her vocation and/or acclimation to a secular life, and the diocese may have competent and experienced personnel to assist in this discernment.

Studia canonica 56 | 2022, 323-326
doi: 10.2143/STC.56.1.3290864

UNIVERSITÉ SAINT-PAUL — FACULTÉ DE DROIT CANONIQUE SAINT PAUL UNIVERSITY — FACULTY OF CANON LAW

THÈSES DE DOCTORAT — DOCTORAL THESES

ANOH, Jean-Marie, Le célibat clérical et la question juridique de l'ordination des hommes sacramentellement mariés dans l'Église latine (can. 277 § 1). Soutenue 9 avril 2020. Directeur de Thèse : Professeur Michael Nobel.

Le canon 277 § 1 du Code de 1983 sur le célibat des clercs prend sa source formelle dans la législation canonique des premiers siècles de l'Église. Au départ, loi d'obligation de la continence pour tous les clercs célibataires ou mariés de quelques Églises particulières, l'exigence de continence pour les clercs majeurs va se généraliser progressivement pour se muer au Moyen Âge (âge d'or de l'Église) en loi universelle dite du célibat.

La motivation juridique étant un aspect important voire indispensable dans l'imposition d'une loi, nous avons tenté de comprendre comment les législateurs canoniques justifiaient cette norme à différentes époques de l'histoire de l'Église. Ces motivations de la loi, tantôt exprimées dans le corpus des canons conciliaires, tantôt dans les décrétales papales, seront mieux élaborées et présentées à partir du XXe siècle au moyen des enseignements pontificaux et dicastériels beaucoup plus structurés et d'une grande pertinence doctrinale.

Mais au-delà de toutes ces justifications, des questions fondamentales (pas tout à fait résolues) demeurent. Entre autres, le fait que le législateur canonique décide motu proprio d'interdire le sacerdoce « in perpetuum » (à perpétuité) à une catégorie de fidèles qui à la fondation de l'Église y était autorisée. D'où la question de savoir si les raisons avancées pour empêcher cette catégorie de fidèles d'accéder à la cléricature supérieure sont en elles-mêmes suffisantes. Est-ce qu'il est juste de considérer l'admission au sacerdoce ministériel des hommes mariés comme une volonté positive du Christ, le

divin fondateur de l'Église, et donc relevant du droit divin ? Si oui, n'y a-t-il pas là des questions qui touchent « aux droits fondamentaux » de cette catégorie de fidèles quand ils sont empêchés d'accéder au sacerdoce ? Sinon comment le prouver suffisamment et définitivement ?

Tout ceci nous met, en définitive, en présence de questions qui méritent une plus grande attention du législateur suprême pour justifier beaucoup plus juridiquement la légalité et la légitimité de son acte primordial (répété dans le temps) d'empêcher les fidèles mariés d'entrer dans les ordres majeurs et même d'y « évoluer ». Cette prise en compte d'une telle préoccupation aidera le législateur canonique, à mieux consolider cet acquis juridique, dans la mesure du possible. Autrement, ce serait une invitation à peut-être reconsidérer sa position sur la question.

Ntumba Dipa, J. Dieudonné, Le vœu d'obéissance dans le contexte de la liberté individuelle du membre d'un institut religieux. Soutenue 19 octobre 2020. Directeur de Thèse : Professeur Wojciech Kowal, O.M.I.

Les religieux et religieuses, par leur consécration à Dieu, sont appelés à vivre selon les conseils évangéliques dont celui d'obéissance. Celui-ci oblige la soumission de la volonté aux supérieurs légitimes. L'expression *obligat ad submissionem voluntatis erga legitimos superiores* rend le c. 601 difficilement intelligible et est source de méfiance vis-à-vis le vœu d'obéissance dans le contexte du monde de plus en plus sécularisé et où la liberté est recherchée de façon effrénée. D'une part, elle semble octroyer plus de pouvoir aux supérieurs légitimes sur les membres qui leur sont confiés. D'autre part, elle oblige les religieux [subordonnés] à s'adapter en fonction de l'autorité à laquelle ils sont soumis. Face aux abus de pouvoir observés ici et là, on assiste à la caricature ou contrefaçon de l'obéissance. Les religieux contemporains ne veulent plus être traités en mineurs. Ils préfèrent l'obéissance horizontale à l'obéissance verticale. Tout en obéissant, ils contestent l'esprit de domination. Ils veulent la liberté et d'une obéissance qui ne soit plus une soumission aveugle aux ordres des supérieurs religieux.

Le chemin d'obéissance demeure ainsi parsemé de tentations. La tentation de s'opposer à l'autorité établie, celle de faire ce que l'on veut au nom du droit à la liberté, quand on est sujet devant obéir, et la tentation d'imposer son autorité et son pouvoir, lorsqu'on assume la charge d'autorité. Le présent travail étudie méticuleusement l'autorité et l'obéissance religieuse dans les normes canoniques : le c. 501 du Code de 1917 et dans les cc. 601, 618, 619 du Code de 1983 et dans les documents conciliaires et postconciliaires qui

traitent de la vie consacrée. Et puisqu'il veut établir les rapports harmonieux entre le vœu d'obéissance et la liberté individuelle du membre d'un institut religieux, il étudiera par la suite la notion de liberté telle qu'énoncée dans le Code de 1917, le Code de 1983 ainsi que dans les différents documents magistériels qui présentent l'enseignement de l'Église sur la liberté.

L'étude s'achève par une synthèse proposant les possibilités pouvant conduire à cette harmonisation. De cette façon, chaque religieux et chaque institut pourraient identifier et se prémunir contre des abus du pouvoir et des contrefaçons ou malfaçons de l'obéissance dans leur communauté ou leur institut religieux.

TRAN, Lua T., The Canonical Authority of the Diocesan Bishop over the Congregation of the Dominican Sisters of Saint Rose of Lima (CIC, cc. 586, 594, 595). Defended 10 May 2021. Supervisor of the Thesis: Professor Wojciech Kowal, O.M.I.

The dissertation analyzes the *ius vigens* on the authority of the diocesan bishops over non-clerical religious institutes of diocesan right, whether expressly or tacitly stated, primarily in Book II, Part III, Section I of the Code of Canon Law 1983 and elsewhere in the Code. The thesis distinguishes between the subject matters under special care of the diocesan bishop of the principal seat of the institute, as per canon 595, and matters under special care of the diocesan bishop of the house to which the individual religious is assigned, as per canon 594. In order to determine clearly the application of the norms of the *ius vigens*, the study examines them in relation to the canonical tradition, especially the relevant canons of the 1917 Code and conciliar and post-conciliar documents. Then the results of the reflection are applied specifically to the Congregation of Dominican Sisters of Saint Rose of Lima in Vietnam.

The norms on the authority of the diocesan bishops over either the institutes or an individual religious express the spirit of *communio* in the Church. Religious exist for the Church and for the world, so they are called to actively build up the Church. Bishops, on the other hand, must respect the proper internal authority of the institutes, protect and appreciate religious life, always being mindful of unique charisms exemplified in the nature, purpose, spirit, and character of each religious institute. The *ius vigens* defines authority of the bishops as neither domination nor intervention in internal life and governance of institutes, but rather in terms of protecting the rights of religious institutes and of individual religious as well as promoting and fostering the responsibilities of both the diocesan bishop and the institute.

The study specifically focuses on the provisions of the proper law of the Congregation of Dominican Sisters of Saint Rose of Lima (Constitutions, Directory, and Guidelines) to determine the authority of the diocesan bishop with regard to the Congregation. The question regarding the mutual relationship of the internal and external authority is specifically considered, and the existing lacunae in the proper law are identified. Likewise, in view of current historical, sociological, ecclesial and cultural milieu of Vietnam, the author proposes several practical approaches and concrete canonical solutions for better administration and collaboration between local diocesan bishops and superiors of the Congregation. Those suggestions serve the goal of promoting common good, preserving and safeguarding the autonomy of life of religious institutes, fostering their relationship with the local Church, and cooperating in the work of evangelization, charity, justice and peace in the spirit of respect, dialogue, and mutual acceptance. In sum, the study aims at examining and specifying the authority of diocesan bishops and religious superiors within their own respective realms so that they may acknowledge and exercise it in accordance with the universal, particular, and proper laws.

Studia canonica 56 | 2022, 327-352
doi: 10.2143/STC.56.1.3290865

RECENSIONS — BOOK REVIEWS

DANTO, Ludovic et Cédric BURGUN (dir.), *L'Église en état d'urgence. Droit canonique et gestion de la pandémie de la Covid-19*, Paris, Cerf-Patrimoines, 2021, 183 p. — ISBN 978-2-204-14687-6

Cet ouvrage est le fruit d'une journée d'études organisée par la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris. Quelles que soient les variations d'un État à un autre, constate le doyen Danto, la situation des pays marqués par le catholicisme est que « l'interdiction du culte public en période de confinement a été la règle et que la reprise du culte en période de déconfinement n'a été que progressive et souvent différée par rapport à d'autres domaines de la vie sociale, à l'exception de la Principauté de Monaco où déconfinement et reprise du culte ont été simultanées ». Il estime que les limitations à l'exercice du culte décidées par les évêques peuvent se justifier par application du canon 843 où le droit à recevoir les sacrements est soumis à une condition d'opportunité.

Albert Jacquemin regarde « l'Église face aux pandémies : perspectives historiques » (pp. 29-52). Pestes des VIIe-IXe siècles, qui, en dix-huit vagues, emportent la moitié de la population du bassin méditerranéen ; peste « noire » du milieu du XIVe siècle ; peste de Milan en 1576 et de Marseille en 1720… Ces grandes crises ont été transformatrices d'usages et de pratiques liturgiques. Si le culte ne fut jamais supprimé, il fut adapté aux circonstances. L'auteur estime que la suspension du culte public décidé par les évêques de France en 2020 s'inscrit ainsi dans la continuité des mesures prises antérieurement, insistant sur le fait que même une messe privée sans peuple ou retransmise en direct reste un culte public.

« Compétences du législateur, articulations et applications des normes canoniques dans le contexte de la crise sanitaire de la Covid-19 » (pp. 53-78) est le sujet traité par Bruno Gonçalves. Il établit le lien entre des normes essentielles des dicastères romains, Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements et Pénitencerie apostolique, avec l'autorité des Églises particulières. Celles-ci ont transcrit dans leur ordre juridique les dispositions réclamées par les autorités gouvernementales. Les mesures ainsi prises en France, parfois très différentes d'un diocèse à l'autre, concernaient majoritairement la

vie pastorale et la vie liturgique des communautés. Ces normes provisoires ont été adaptées au contexte de chaque diocèse, permettant in fine de sauvegarder des biens essentiels nécessaires au peuple de Dieu. Un débat s'est polarisé autour du pouvoir des évêques d'imposer à leurs fidèles de communier uniquement dans la main.

Cédric Burgun aborde la question de la « crise sanitaire et présence virtuelle de l'Église. Enjeux et écueils » (pp. 79-98). Il répond affirmativement à la question : la crise permettra-t-elle de découvrir une nouvelle ecclésiologie, peut-être même une nouvelle théologie, et un nouveau ministère, à condition qu'elle confirme que le service aux malades et aux pauvres est un moyen efficace pour les chrétiens de vivre leur foi et de refléter une Église qui ne soit plus une « Église sacristie ». Si le canon 368 parle des « Églises particulières dans et à partir desquelles existe l'Église catholique une et unique », la mondialisation via le numérique semble inverser symboliquement ce rapport. De nouvelles catégories d'appartenance se font jour, par affinités liturgiques, théologiques, spirituelles, chacun restant dans un entre soi numérique. En outre, nous avons assisté à une focalisation sur l'autorité ecclésiale via l'internet. Alors qu'un figure d'évêque « super-curé » émerge ici où là, la crise a conduit à se focaliser davantage sur la figure épiscopale, centre de toutes les liturgies, dans un mouvement inverse à celui que l'on essaie d'opérer dans l'Église. La liturgie numérisée peut faire courir un risque à l'unité. La confrontation du numérique avec l'imposition d'une uniformité ecclésiale pourrait bien être un terrain de confrontation. Le paradoxe du numérique et de la mondialisation conduit à menacer en même temps l'universel et le particulier.

« Manque de liturgie ou liturgie du manque ? Célébrer à l'heure de la Covid-19 » (pp. 99-130) est la question posée par Olivier Praud, de la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris. Il constate que toute l'économie pastorale de l'Église s'est trouvée empêchée ou limitée. Des initiatives ont surgi à l'improviste afin de combler l'absence de rassemblements paroissiaux et d'accompagner les fidèles de tous âges. Mais la focalisation sur la liturgie surdimensionnée, due aux réseaux sociaux et aux retransmissions par l'internet fait courir le risque de dériver vers un panliturgisme. Alors que, si la liturgie est « source et sommet » de la vie chrétienne, elle « n'épuise pas toute l'activité de l'Église ». L'auteur se demande si le désir parfois empressé de revenir au monde d'avant ne serait pas le signe que nous n'avons pas été tout à fait à la hauteur de la communion à laquelle Dieu nous appelle. Or, entre Dieu et les hommes, tout est affaire de manque, de désir et d'attente. Toute initiative pour combler le manque en réponse à un désir est compréhensible, mais le manque perdure. Dieu a besoin de ce manque pour lieux manifester qu'il le comble de toute éternité par son amour salutaire.

Olivier Échappé présente une étude raisonnée sur « le Conseil d'État, la liberté de culte et le confinement » (pp. 131-149). Après avoir rappelé ce qu'est un référé, à savoir « le contentieux de l'évident et de l'incontestable, qui ne préjudicie pas au principal, même si cela doit passer par le fait de trancher une contestation sérieuse », il examine les trois décisions prises par le Conseil d'État à propos des restrictions portées à la suite de l'épidémie de la Covid-19.

La décision du 18 mai 2020 d'abord, qui remarque que si la concentration de fidèles dans un lieu de culte constitue un risque de propagation du virus, ce risque n'est pas fondamentalement différent de celui encouru par des activités entièrement déconfinées ; et que si des activités, telles les activités sportives, restent soumises à des limitations importantes, les libertés publiques en jeu dans ces activités ne sont pas les mêmes que celles en jeu dans les lieux de culte. La disproportion observée est par elle-même constitutive d'une atteinte grave et manifestement illégale à la liberté de culte ; et le conseil d'État enjoint le gouvernement d'y remédier dans un délai de huit jours.

La décision du 7 novembre 2020, qui déduit que la jauge de trente personnes par lieux de culte n'est pas discriminatoire à l'égard de tel ou tel culte, et donc ne constitue pas une atteinte manifestement illégale à la liberté de culte, d'autant que le gouvernement s'est engagé à réexaminer rapidement les dispositions affectant les lieux de culte compte tenu de l'évolution sanitaire.

La décision du 29 novembre 2020 enfin, estime que les mesures concernant les lieux de culte présentées comme nécessaires ne sont pas proportionnées à l'objectif de santé publique, s'agissant d'une interdiction générale et absolue de célébrer la messe devant une assemblée de plus de trente personnes. Or, la jurisprudence administrative réprouve toujours les interdictions générales et absolues dans le domaine des libertés publiques. Bref, ces mesures constituent une atteinte disproportionnée, et par là-même grave et manifestement illégale, à la liberté de culte.

« La déstabilisation sanitaire de la liberté de culte en droit belge. Entre troisième vague de Covid-19 et postmodernité » (pp. 151-178) est le sujet présenté par Louis-Léon Christians. La succession rapide des règles puis de leur abandon accentue la figure d'un droit sans certitude ni autorité, dépourvu de réel savoir et de réel pouvoir. Le principe usuel de proportionnalité se voit remplacé par celui d'efficacité.

Malgré leur statut garanti par la Constitution belge, les questions cultuelles ne font l'objet d'aucune considération spécifique, assimilées qu'elles semblent à toute activité socio-culturelle. Les premiers recours en justice ne

sont jamais le fait d'autorité religieuses. C'est plus tardivement, à la fin 2020, que des autorités religieuses introduisent des recours à la suite des recours victorieux des autorités catholiques en France et des communautés juives orthodoxes d'Anvers ; en même temps que m'on assiste à une dégradation et un enlisement des procédures de concertation entre les chefs des cultes reconnus et le gouvernement.

Dès le début, les textes ont suspendu les grands équilibres classiques entre les cultes et les organisations philosophiques non confessionnelles. Le Conseil d'État a vu dans certains énoncés des arrêtés ministériels un décalque qui semble trop inspiré des traits du catholicisme, et en vient à méconnaître les singularités d'autres cultes reconnus. Il a estimé que les balises chiffrées par les arrêtés manquaient de justification dès lors qu'elles ne correspondent pas aux normes juives relatives au mariage (il y faut la présence d'au moins un homme juif) et ne permettent donc pas l'exercice du culte juif.

Dans un arrêt du 28 mai 2020, le Conseil d'État estime que la condition d'extrême urgence n'est pas rencontrée, pour trois motifs : des négociations et le gouvernement sont engagées, dont les résultats seront publiés le 3 juin ; la fête de la Pentecôte a lieu le 31 mai, ne permettant pas au gouvernement et à ses experts médicaux d'assurer des dispositifs sûrs ; il relève enfin, face à l'argument de l'urgence de baptiser des enfants, que ce sont les évêques eux-mêmes qui ont suspendu la pratique des baptêmes.

L'arrêt du 5 août 2020 rejette un recours contre l'obligation de porter le masque dans les églises, car cela ne constitue pas un « dommage grave » et a été recommandé par la conférence des évêques de Belgique.

Un nouveau recours est introduit contre la limitation indifférenciée à quinze fidèles de toute célébration religieuse. L'arrêt du 22 décembre 2020 constate que la limitation a été prise après concertation avec les représentants des cultes reconnus et de morale et philosophie non confessionnelles, qui n'ont donc pas jugé cette limitation disproportionnée.

L'auteur relève enfin que les arrêtés ministériels ont limité l'autonomie des convictions concernées. Dès lors que la réouverture des lieux de culte est laissée à la décision des autorités religieuses reconnues, l'autonomie de ces dernières semble n'être limitée qu'en ce qui concerne le contenu des mesures et lignes directrices de réouverture. En outre les arrêtés ont ignoré la complexité et la variété des types de représentations des cultes reconnus et en particulier le fait qu'une partie de ceux-ci sont représentés par un organe n'ayant pas d'autorité suer le plan théologique ou cultuel. Le modèle catholique semble avoir à tort dominé les esprits.

Dominique Le Tourneau

De Candolle, Côme, *Paternité et autorié dans la vie religieuse. À la lumière des canons 618 et 619* CIC *1983*, Tesi Gregoriana, Serie diritto canonico, 114, Roma, Pontificia Università Gregoriana / Pontificio Istituto Biblico, 2019, 477 p. – ISBN 978-88-7839-419-3

Cet ouvrage de C Côme de Candolle, religieux prêtre de la Famille missionnaire de Notre-Dame, est une thèse de doctorat de l'Université Pontificale Grégorienne publiée dans la série « Diritto Canonico ». Dans un contexte qui exalte l'autonomie et l'individualisme, l'auteur procède, à la lumière de canons 618 et 619 du *CIC*/83, à l'étude de deux concepts clés de la vie religieuse que sont la paternité et l'autorité. Six chapitres composent cette recherche.

Le premier chapitre intitulé « Une approche interdisciplinaire de la paternité » cherche à situer la paternité spirituelle par rapport à la paternité humaine et divine. Côme de Candolle part d'un constat négatif : la crise de la paternité que traversent les sociétés occidentales rejaillit immanquablement sur la conception de l'autorité et de l'obéissance. Ce constat négatif débouche toutefois sur une conviction positive : l'opportunité nous est offerte de provoquer une réflexion visant à sortir des impasses actuelles et approfondir le sens authentique de la paternité (p. 18). Le recours aux réflexions philosophiques (Descartes et Rousseau) l'aide à déceler les raisons profondes de la crise de la paternité et de l'autorité (pp. 20-24). Le mouvement de mai 1968 est amplement expliqué par l'auteur. Ce mouvement engendra une profonde remise en cause de la société perçue comme autoritariste et paternaliste. D'où les réponses contemporaines à la crise de la paternité (pp. 67-73). Par la suite, l'auteur procède à une étude des notions de paternité divine chez saint Thomas et de paternité humaine. Il fait en outre une présentation de l'analogie entre lesdites notions. Il achève ce chapitre par la mise en relief des lignes de continuité et de discontinuité d'une part entre la paternité spirituelle et la paternité humaine ; et d'autre part entre la paternité spirituelle et la paternité divine (pp. 75-79).

Le deuxième chapitre est une réflexion historique où sont éclairées la genèse de la paternité spirituelle et ses développements au long des siècles. Ainsi sont tour à tour présentées : la naissance de la paternité spirituelle en Orient, la Règle de saint Benoît dans la tradition cénobitique primitive, l'Abbé et son directoire dans la Règle de saint Benoît. Sont aussi évoqués les Ordres tels les Prémontrés, les Chartreux, les Dominicains, les Franciscains et les Jésuites. À travers ce parcours historique, Côme de Candolle identifie la paternité spirituelle comme une élément intrinsèque à la vie religieuse.

Le troisième chapitre est une comparaison des dispositions du *CIC*/17 touchant aux Supérieurx Religieux avec les approfondissements du Concile Vatican II. L'auteur clarifie l'expression « potestas » ainsi que son contenu sous l'angle des « tria munera » : « munus docendi », munus sanctificandi », « munus regendi » (pp. 167-197). Il révèle aussi les limites liées à l'absence d'une réflexion approfondie sur la nature de la vie consacrée. La vision renouvelée des Pères du Concile Vatican II peut permettre aux Supérieurs de comprendre la valeur théologique et spirituelle de l'autorité et de l'obéissance (*Perfectae Caritatis 14*). Cette vision renouvelée implique de considérer le Supérieur comme serviteur et médiateur entre la volonté divine et la fidélité des sujets qui lui sont confiés ainsi que la pratique de l'obéissance libre et responsable. Le supérieur doit en outre organiser la communauté et aider à la conservation de l'esprit authentique des fondateurs et de leurs intentions (p. 216).

La paternité spirituelle après le Concile Vatican II est le titre du 4ème chapitre. La manière dont le *CIC*/83 a donné suite aux nouvelles orientations du Concile est examinée. L'expression « potesta dominative » est rejetée au profit de celle de « potestas ». Cette dernière est celle du Christ et n'est pas cantonnée à la sphère du privé, mais s'inscrit résolument dans la vie ecclésiale. Les canons 618 et 619 du *CIC*/83 sont par la suite analysés, le charisme et l'autonomie reconnue aux Instituts sont commentés (pp. 262-283).

Le cinquième chapitre est une synthèse critique. Au regard de l'analogie avec la paternité humaine, l'auteur y approfondit le développement de la paternité spirituelle au long des siècles. Il souligne les forces et les limites de paternité spirituelle, revisite l'autorité et l'obéissance à la lumière de la consécration (pp. 313-320). Le dernier chapitre fait la synthèse de l'ensemble du travail effectué. Côme de Candolle souligne les antinomies relevées pendant sa réflexion. Il place la paternité spirituelle du Supérieur religieux dans la grande perspective trinitaire (Mystère de communion) ». Le « Supérieur est celui qui, *nomine Christi*, est appelé à aider les religieux à surmonter les antinomies liées à la vie religieuse dans le don d'eux-mêmes, pour le service des autres membres de la communauté, du Charisme reçu et de l'Église entière » (p. 15).

Cette recherche doctorale de Côme de Candolle est un excellent travail qui nous incite à redécouvrir le sens profond de la paternité et de l'autorité. Cette redécouverte est fondamentale non sexuellement pour éviter tout genre d'abus dans l'exercice de l'autorité, mais aussi pour une vie ecclésiale menée avec liberté et co-responsabilité.

Valère Nkouaya Mbandji, S.J.

DEL POZZO, Massimo, *Il proceso matrimoniale più breve davanti al Vescovo*, Rome, EDUSC, 2021, 316 p. – ISBN 978-88-8333-976-9 – € 30

Dans cette seconde édition revue et amplifiée du livre *Il Processo matrioniale più breve davanti al vesco*vo, Massimo DEL POZZO, professeur de droit constitutionnel et procédural à l'Université pontificale de la Sainte-Croix à Rome, présente le procès plus bref (*brevior*) devant l'évêque comme l'innovation la plus pertinente dans la récente réforme procédurale. Le procès plus bref est en effet une ressource supplémentaire pour parvenir avec célérité et simplicité à l'évaluation des cas qui nécessitent une procédure déclarative de nullité de mariage, tout en sauvegardant son principe d'indissolubilité (p. 15). L'auteur subdivise son livre en trois parties: la première partie est consacrée à la présentation des principes conceptuels, la seconde traite des éléments du procès *brevior*, la troisième analyse les différentes phases dudit procès.

La première partie est composée de trois chapitres. Le premier chapitre présente la logique de la réforme du procès matrimonial. Cette dernière, rendue possible par les *m.p. Mitix iudex Dominus Iesus* et *Mitis et Misericors Iesus* de 2015, répond non seulement à la sollicitude et à la préoccupation du Pape François pour les fidèles « éloignés » ou en difficulté, mais surtout, elle est une réponse aux attentes exprimées à plusieurs reprises par les évêques. En effet, nier l'existence de dysfonctionnements et de problèmes préexistants serait faire preuve d'une certaine myopie et d'un manque de perspicacité. Dès lors, les praticiens et les spécialistes du procès canonique sont appelés à travailler *cum Petro et sub Petro* dans un esprit de communion pour la cause de la justice matrimoniale. Cette réforme est à situer dans le chemin synodal de l'Église (p. 24). La *ratio legis* et le *sentire cum Ecclesia* sont pour l'auteur les guides sûrs pour l'analyse et l'explication du texte de la réforme, car l'herméneutique du procès plus bref devant l'évêque ne peut faire abstraction de l'examen des raisons et des objectifs de l'ensemble de la mesure législative.

En pratique, le procès plus bref devant l'évêque ne constitue pas une exception ou une dérogation au droit commun, mais plutôt une concrétisation ou une spécification procédurale de principes établis tel celui de l'indissolubilité du mariage (p. 30). Le législateur en effectuant cette réforme a pour finalité immédiate d'assurer la célérité, la simplicité, la proximité et la « gratuité » du procès matrimonial (pp. 34-41). Alors que le deuxième chapitre étudie le contexte historique de cette innovation législative (pp. 67-91), le troisième chapitre analyse la fonction judiciaire de l'évêque diocésain, le rétablissement de la centralité et de l'importance de la fonction judiciaire de ce dernier étant au cœur de toute cette réforme procédurale (p. 93).

La deuxième partie de l'ouvrage composé de trois chapitres présente et commente les éléments du procès. Au chapitre quatre, l'auteur explicite le procès devant l'évêque diocésain dans ses fonctions de juge et de médiateur. Cette fonction est exercée avec la collaboration des auxiliaires qui aident dans l'enquête préliminaire, dans l'instruction de la cause et s'assurent de la confrontation contradictoire des parties (Chapitre 5). Au cœur du nouveau processus de déclaration de nullité du mariage se trouve l'appel à l'accompagnement pastoral des conjoints. La compréhension humaine et l'accueil spirituel des personnes qui ont vécu l'effondrement de leur lien matrimonial devraient être les réponses de l'Église (pp. 125-126). Après avoir mis en exergue les deux premiers éléments fondamentaux du procès que sont le juge et les parties, l'auteur se consacre au sixième chapitre à l'élucidation du troisième élément fondamental qui est la demande judiciaire ou la pétition formelle. Il commente entre autres l'action et l'exception dans le procès plus court, la compétence du juge, les conditions nécessaires à la demande en déclaration de nullité du mariage (pp. 173-193).

Dans la troisième partie, l'auteur consacre quatre chapitres au déroulement du procès plus bref (phase dynamique). C'est ainsi qu'au septième chapitre, le Professeur Massimo del Pozzo examine tour à tour l'introduction de la cause, l'enquête préalable ou pastorale, le libelle introductif du procès plus bref, l'évaluation et le décret du vicaire judiciaire. Dans le même décret, ce dernier peut déterminer la formule du doute (c. 1676, § 5), nommer l'instructeur et l'assesseur (c. 1685) et citer les partis qui doivent participer à la session instructive (c. 1676, § 2). Les possibilités de recours contre cette phase introductive sont expliquées à la dernière section de ce chapitre (pp. 218-222). La phase d'instruction de la cause est élucidée au chapitre huit de l'ouvrage. Cette phase vérifie l'existence de la coïncidence entre la réalité objective et le contenu de l'éventuelle décision judiciaire. Cette vérification constitue l'objectif fondamental de tout système de procès équitable. Cependant, cet objectif prend une importance particulière dans le procès canonique, étant donné l'impact de tout jugement sur le *salus animarum*. Bien que dans les affaires concernant l'état des personnes, le jugement ne revête jamais le caractère de *res iudicata*, le prononcé du juge a une signification encore plus grande, car il influence durablement les conditions de vie du fidèle et l'ensemble du contexte familial et social (p. 224). En outre, l'auteur passe en revue la collecte des preuves, les moyens de preuve, la nature et le déroulement de l'examen judiciaire (p. 245). L'hypothèse de la transformation d'un procès ordinaire en un procès plus bref et vice versa est envisagée à la fin de ce chapitre (pp. 249-251).

Le neuvième chapitre étudie la phase décisoire. Il revient à l'Évêque, juge dans son diocèse de dirimer le doute qui lui est soumis soit en rendant une

sentence judiciaire *pro nullitate vinculi* motivé en droit et en fait (c. 1611, nº 3), soit en renvoyant la cause à l'examen ordinaire (c. 1687, § 1-2). La possibilité ne lui est donc pas donnée de rendre une sentence qui ne constate pas la nullité du mariage. Avant de parvenir à sa sentence, l'Évêque diocésain aura au préalable examiné les observations du défenseur du lien, les plaidoiries des parties et consulté l'instructeur et l'assesseur afin d'acquérir la certitude morale de la nullité du mariage conformément au c. 1687, § 1 (pp. 257-276). Face à la sentence de l'Évêque diocésain, il y a une possibilité d'appel analysée au chapitre dix. La raison d'être de cet appel, son déroulement ainsi que les instances compétentes sont méthodiquement exposés par l'auteur (pp. 227-296).

C'est avec grande clarté et pédagogie que Massimo del Pozzo permet au lecteur de cet ouvrage de saisir la logique interne et la nécessité de la réforme de la procédure relative aux causes de nullité de mariage. Le livre est enrichi avec une liste de documents très utiles mis en appendice. C'est un document actuel qui mérite d'être lu aussi bien par étudiants, des enseignants de droit canonique que par toute personne qui travaille dans des tribunaux ecclésiastiques.

Valère Nkouaya Mbandji, S.J.

Di Inés, Lloréns (dir.), *La dimensione familiare della scuola*, Facultà di diritto canonico, Subsidia canonica 29, Rome, Pontificia Università della Santa Croce, 2020, 134 p. – ISBN 978-88-8333-909-7

Le Centro di Studi Giuridici sulla Famiglia organise des journées interdisciplinaires d'anthropologie juridique du mariage et de la famille. Le professeur Lloréns, directrice de cet ouvrage, donne son enseignent dans le département de droit matrimonial de l'Université pontificale de la Sainte-Croix. La journée d'étude qu'elle a organisé en 2020 n'a pas pu se tenir en raison de l'épidémie de coronavirus, mais les différents intervenants prévus ont néanmoins envoyé leurs contributions respectives que réunit le présent volume.

Nous y trouvons « L'école comme prolongement de la famille dans le magistère et dans la discipline de l'Église », par José Tomás Martín de Agar (pp. 13-38) ; « Le rapport éducatif parents-enfants dans la perspective de l'anthropologie philosophique », par Paola Premoli de Marchi (pp. 39-68) ; « La participation des familles aux systèmes éducatifs européens » par Javier Escrivá-Ivars (pp. 69-90) ; « L'influence des rapports famille-école dans l'éducation des enfants-élèves. Aspect pédagogique » par Giuseppe Zanniello

(pp. 91-105) ; « L'influence de la famille sur le comportement des enfants à l'école » par Emanuela Confalonieri (pp. 107-113) ; et enfin « La promotion des droits de la famille dans le domaine scolaire » par Alfonso Aguiló (pp. 115-134).

Comme le professeur Héctor Franceschi l'indique dans la présentation de cet ouvrage, la problématique qu'il aborde semble incompréhensible à la lumière des idées prédominantes dans la société, d'après lesquelles la famille est devenue une réalité complètement privée, dépendant uniquement de modèles culturels, et n'ayant par suite d'autre finalité que de donner une certaine éthique à ses membres, mais détachée de tout rapport avec le « domaine public », c'est-à-dire avec la société.

Dans ce contexte, l'école est comprise comme une structure dont le rôle consiste à préparer l'individu pour la vie en société comprise en tant que structure économique de production et de consommation. Il s'ensuit que l'école pas plus que la famille ne sont les milieux naturels de relation et d'humanisation de la personne humaine. Il s'agirait plutôt de deux mondes étrangers l'un à l'autre, qui ni se soutiennent ni se complètent mutuellement.

Répondant aux appels réitérés des Pontifes romains, le Centro di Studi Giuridici sulla Famiglia a voulu, par la journée d'étude à l'origine de ces travaux, montrer la nécessité de redécouvrir le lien imprescriptible qui devrait exister entre la famille et l'école pour une formation intégrale des enfants, puis des jeunes et enfin des adultes, en vue d'en faire de bons citoyens, de bons parents, de « bonnes personnes » en somme.

Le besoin de cette interaction a été bien mis en évidence par la crise mondiale suscitée par l'épidémie de coronavirus qui a obligé beaucoup d'écoles à assurer l'enseignement par vidéo-conférences, propulsant ainsi la famille en première ligne. Les parents sont alors devenus les professeurs de leurs enfants, et l'expérience prouve que tout à mieux fonctionné quand la famille qui s'est vue ainsi investie de ce rôle éducatif était une famille bien structurée.

Par conséquent, si l'on met la famille au centre, tant de la société civile que de l'Église, il sera possible de récupérer le véritable sens du processus éducatif des personnes, compris non comme une simple transmission d'informations « utiles », mais comme un processus permettant aux jeunes d'atteindre la perfection à laquelle leur nature les destine, et ce, grâce à la synergie et à la complémentarité famille-école.

Il est utile à cet égard de promouvoir, en tant que famille qui réagissent avec d'autres familles, des écoles à propos desquelles il est possible de parler d'écoles de familles pour les familles, et dans lesquelles l'on dépasse,

d'une façon toute naturelle, la dichotomie entre privé et public, et l'on réussit à considérer clairement l'école comme un domaine de socialisation et d'établissement de relations interpersonnelles vraies et profondes, comme un lieu de préparation pour la « vie bonne », et comme un complément naturel qui en réagissant avec la famille pourra former de bons citoyens. Les enfants deviendront alors des personnes dotées d'un réseau solide de relations personnelles qui en fait des êtres uniques, et non de simples sujets du marché.

Il nous semble que cette présentation est suffisamment explicite pour montrer l'importance des études proposées ici et l'enjeu qu'elles recouvrent, d'autant que, répétons-le, cela répond à une préoccupation majeure des papes de notre époque.

Certes les systèmes scolaires varient d'un pays à un autre, mais le diagnostic relevé ci-dessus est un phénomène social étendu par suite de la mondialisation des modes de pensée et des comportements. Les solutions proposées peuvent donc être utiles un peu partout. Il reste à souhaiter que cet ouvrage, qui apporte un éclairage de cette problématique sous des approches juridique, pédagogique, psychologique et sociologique, soit pris en considération par ceux qui sont concernés par le sujet.

Dominique LE TOURNEAU

EKPO, Anthony O., *Temporal Goods of the Church. A Canonical Examination of Administrative Acts Concerning Their Ownership and Management*, Gratianus Series, Handbooks Section, Montreal, Wilson & Lafleur Ltée, 2021, xxii, 322 p. – ISBN 978-2-924974-09-4

Anthony Onyemuche Ekpo is an official of the *sezione anglofona* of Vatican Secretariat of State. A priest of the Diocese of Umuahia (Nigeria) who served for several years in the Archdiocese of Brisbane, he holds a doctorate in systematic theology from the Australian Catholic University and a doctorate in canon law from the Pontifical Gregorian University. He is visiting professor of canon law at the KU Leuven, and an Honorary Fellow of the Australian Catholic University. This work reflects his canon law doctorate, entitled "Administrative Acts in Book VI of the 1983 Code of Canon Law," directed by Yuji Sugawara, S.J. The brilliance of his doctoral research, together with a call for its practical application in the Church, is evident throughout *Temporal Goods of the Church. A Canonical Examination of Administrative Acts Concerning Their Ownership and Management*.

Ekpo recalls that administrative acts, "omnipresent and vital in the operations of the canonical system" (p. xiii), are explained in Book I of the Code. They play a fundamental role in the management of ecclesiastical goods in Book V. His study appears to be a first to display systematically the administrative acts involved in the care of ecclesiastical goods.

The work consists of five chapters placed into two parts. Part I is entitled "Canonical Theory – Administrative Acts in Book V." Chapter 1 concerns "The Notion of Administrative Acts in Canon Law;" it addresses the development of administrative acts in Church law, and explains the two kinds of administrative acts in the 1983 Code (general executive decrees and singular administrative acts). Chapter 2 studies ecclesiastical goods and administrative agents in Book V, placing emphasis on the four aspects of ownership of ecclesiastical goods by public juridic persons (acquisition, retention, administration, and alienation).

Part II is entitled "Canonical Application – Administrative Acts in Book V." Chapter 3 focuses on administrative acts involved in the acquisition and the retention of ecclesiastical goods. Chapter 4 focuses on administrative acts involved in the administration and the alienation of ecclesiastical goods. Chapter 5 explains juridical remedies for administrative acts, and addresses: remediable and non-remediable acts; types of juridical remedies (administrative remedies, hierarchical recourse, contentious administrative or jurisdictional recourse); remedies at the level of the local Church and the universal Church; and the possible canonical effects of juridical remedies (confirmation, declaration of nullity, revocation, amendment, and replacement).

Ekpo's book extols the role of administrative acts (Book I) in the management of ecclesiastical goods (Book V), and explains the juridical remedies for administrative acts (Book VII). Thus, the author highlights the inter-textual relationship among the various books of the Code. He concludes his study with these words: "This book is, therefore, an invitation for further research into the labyrinth of connections amongst the various books of the Code. Doing so will help deepen the understanding that the canonical prescriptions of the various books of the Code should always be interpreted in a mutually inclusive way" (p. 291).

It is repeated often that the supreme law of the Church is the salvation of souls (c. 1752). This saving work of the Church certainly involves temporal goods. Ekpo's scholarship inspires and enables competent ecclesiastical authorities to care for church property with great care and in accordance with the correct application of the law. His study is a welcome resource for all involved in the stewardship of the patrimony of the Church as it journeys to the fullness of salvation.

John A. RENKEN

LAFFON DE MAZIÈRES, Pierre, *Le droit des relations Église-États chez Louis de Naurois et Henri Wagnon. Histoire comparée de deux doctrines*, Paris, L'Harmattan, 2020, 432 p. – ISBN 978-2-343-21606-5

Louis de Naurois (1909-2006) a enseigné à l'Institut Catholique de Toulouse. Il s'éloigne très tôt des thèses les plus classiques concernant les rapports entre la sphère spirituelle et la sphère temporelle. Le *Ius Publicum Ecclesiasticum* (IPE) alors enseigné s'appuyait sur trois piliers : l'Église comprise comme société juridique parfaite, le pouvoir indirect de l'Église en matière temporelle, la nécessité de l'État confessionnel. Louis de Naurois rejette les deux derniers piliers, tout en respectant le magistère ecclésiastique. Son effort de conceptualisation des rapports entre l'Église et l'État est intéressant, car il annonce en particulier la déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae*.

Henri Wagnon (1906-1983) est membre de la *Squadra belga* du concile Vatican II, où il se distingue au sein de la Commission pour la discipline des sacrements. Il publie en 1970 un article sur « Le droit canonique dans l'Église d'aujourd'hui », dans lequel il s'inspire d'un article de Louis de Naurois, « Le juridisme et le Droit » paru deux ans plus tôt. Il dresse un diagnostic de la crise du droit dans l'Église.

Tous deux font preuve de réalisme quat aux limites du Code de 1917, et mettent en garde contre un phénomène de rejet du droit dans l'Église. Concernant le sujet traité par Pierre Laffon, Henri Wagnon démontre que le concordat est un véritable traité de droit international. Sans s'opposer aussi directement à l'IPE que Naurois, il cherche des voies novatrices pour que la sphère spirituelle et la sphère temporelle puissent se rencontrer sur un terrain juridique sûr, et ce en étant imprégné de la pensée de saint Thomas d'Aquin.

Dans cet ouvrage, qui est sa thèse en droit canonique, l'auteur a choisi de consacrer une partie à chacun des deux canonistes étudiés. La première partie est donc consacrée au « droit des relations Église-États chez Louis de Naurois », et comprend deux chapitres : « Contenu et position de Louis de Naurois » (pp. 25-116), et « Le plaidoyer de Louis de Naurois pour le droit canonique » (pp. 117-179).

Quand Louis de Naurois commence à enseigner, l'IPE a encore pignon sur rue, ce qui lui confère même un certain caractère « officiel ». Naurois analyse la jurisprudence des juridictions administratives et établit un système juridique de séparation libérale entre l'Église et l'État. Il enseigne aussi le droit naturel et la philosophie du droit, et s'intéresse également au droit pénal canonique et au droit concordataire. Cette pensée élargie lui permet de confronter ses idées à la doctrine *iuspubliciste*.

Laffon relève que Naurois se trouve à la croisée de nombreux chemins. Des chemins canoniques d'abord où, en pleine crise de l'IPE, il anticipe des nouveautés du concile tout en privilégiant une approche hiérarchique de l'Église, absente des documents conciliaires. Des chemins juridiques et philosophiques ensuite : entre l'institutionnalisme d'Hauriou et l'ordre juridique de l'école italienne ; entre le personnalisme d'Emmanuel Mounier et les approches plus sociétaires des penseurs du droit public et du droit canonique. Des chemins scientifiques enfin : l'université publique et les facultés ecclésiastiques des instituts catholiques.

Il est remarquable que la pensée de Naurois se forme de très bonne heure, c'est-à-dire dès le début des années 1950, et qu'il la maintiendra toute sa longue vie durant. Dans sa thèse de droit international, Naurois analyse la jurisprudence des juridictions françaises et le droit positif en matière d'application des traités internationaux puis tente une systématisation théorique, concernant la notion de droit, d'État, « des groupements inférieurs à l'État, famille, entreprise, et tous les autres groupements concevables ». Il perçoit dans les dualistes des juristes ayant « de l'État une conception absolutiste, voyant en lui, en quelque sorte, une entité se suffisant à elle-même, distincte et séparée des éléments qui la composent, à savoir les individus et les groupements divers qui se situent entre l'individu et l'État ».

Il écrira, à propos des sanctions de l'ordre étatique à l'encontre des auteurs d'injures et de diffamations envers l'Église, « que l'Église ait le droit, en théorie, à des mesures particulières de protection, à raison de sa nature même d'Église du vrai Dieu […] dans l'état actuel des idées, en France, ce serait chimère que de réclamer un tel droit ». Il ne préconise donc pas un retour à la protection officielle du catholicisme ou des religions reconnues. Pour lui, en revanche, « l'Église doit être envisagée comme une institution existant effectivement, exerçant effectivement une action de portée sociale, réelle et bienfaisante. À ce titre, elle peut exiger, et l'État doit lui accorder le bénéfice de la liberté, et c'est sous l'angle de cette sauvegarde de la liberté de l'Église que le problème de la répression de la diffamation, de l'injure, des outrages doit être envisagé. »

L'État se doit donc d'être libéral, c'est-à-dire de respecter la liberté de l'institution Église : aller plus loin l'obligerait à porter un jugement de valeur qui ne lui revient pas.

Puis Louis de Naurois montre que l'heure n'est plus à exalter la Vérité et les droits de Dieu au détriment de la liberté, mais qu'il convient de parler « d'une laïcité authentique sous le jour de la vérité chrétienne fondamentale de la liberté et de l'acte de foi ». S'inspirant d'André Latreille et de Joseph Vialatoux, Naurois retient la formulation de la laïcité « comme expression juridique de la liberté de l'acte de foi ».

Si la loi de 1905, qui proclame la séparation de l'Église et de l'État en France, a « sabordé le gallicanisme », Naurois s'en réjouit, car l'Église bénéficie désormais d'une « liberté dont elle était loin d'avoir joui, face aux gouvernements, depuis fort longtemps ». Il élabore alors un concept juridique de la laïcité auquel il donne le contenu suivant, en trois points : « Non-confessionnalité de l'État, liberté religieuse, indépendance des Églises et de l'État chacun dans son domaine, la délimitation des domaines de compétence étant faite impérativement par l'État qui définit 'l'ordre public' étatique. »

La seconde partie de l'étude menée à bien par Pierre Laffon de Mazières porte sur « Le droit des relations Église-États chez Henri Wagnon », et se décompose aussi en deux chapitres, d'inégale longueur, en commençant par « biographie et contexte historique » (pp. 183-215), suivi de « La contribution d'Henri Wagnon au droit public ecclésiastique » (pp. 217-334). Ce développement de la pensée d'Henri Wagnon est deux fois plus long que celui relatif à Louis de Naurois.

Wagnon cherche à établir la personnalité juridique internationale du Saint-Siège, en vérifiant que l'Église détient l'élément de fait (la souveraineté) et l'élément de droit (la reconnaissance de cette souveraineté par les autres sujets de droit international), afin d'être en mesure d'étudier ensuite la nature des concordats.

Pour Wagnon, l'Église est détentrice de la souveraineté spirituelle, reconnue par les autres États. Le Saint-Siège est l'organe de représentation de l'Église, et enfin l'Église est titulaire de la personnalité juridique *iure proprio*. Wagnon affirme que l'Église est titulaire d'une véritable souveraineté, sans limite territoriale et dans un domaine qui lui est propre, le domaine spirituel. Elle est donc une personne juridique de droit international. Mais cette souveraineté spirituelle présente un aspect politique, reflet du pouvoir indirect de l'Église en matière temporelle, conformément à l'IPE. À trop insister sur cette souveraineté spirituelle, l'État peut considérer l'Église comme un sujet pouvant s'immiscer dans ses affaires *ratione peccati*.

Wagnon cherchait aussi à argumenter pour que les États respectent leurs engagements concordataires envers le Saint-Siège. La reconnaissance de la personnalité juridique de l'Église lui semblait un gage de sécurité pour le respect des droits de l'Église.

Puis Wagnon considère tout d'abord le concordat comme une convention diplomatique créant des obligations réciproques, le qualifiant dans ses premiers écrits de traité quasi-international. Il indique l'unité des ordres juridiques et la supériorité des concordats sur les dispositions des droits internes.

Il faut relever enfin que Wagnon reste dans la lignée de l'IPE, comme son enseignement le prouve, même s'il le dépasse dans le domaine de la doctrine concordataire. Laffon reproduit alors le résumé de la troisième partie du cours de droit public ecclésiastique de Wagnon consacré aux relations entre l'Église et l'État. Ce cours comporte cinq chapitres : distinction des deux pouvoirs ; souveraineté respective de l'Église et de l'État ; prééminence d'un des deux pouvoirs, pouvoir indirect de l'Église sur l'État ; union et séparation entre l'Église et l'État ; les conflits, les concordats.

Dans un long chapitre comparatif et conclusif (pp. 335-388), Pierre Laffon entend montrer en quoi la comparaison établie entre la pensée de deux auteurs retenus peut être fructueuse. Dans leurs écrits, tous deux cherchent à traduire en un langage juridique adapté à leur époque l'aspect sociétaire de l'Église afin de défendre les intérêts de l'Église et de convaincre les juristes civilistes du bien-fondé de leur raisonnement. Ils s'approprient pour ce faire la notion de société parfaite.

Quant à l'État confessionnel, Louis de Naurois en rejette l'idée, alors qu'Henri Wagnon semble lier le régime concordataire à un régime confessionnel, même après Vatican II. Enfin Wagnon enseigne de manière classique le pouvoir indirect de l'Église en matière temporelle, alors que Naurois ne s'intéresse pas à ce point, tout en voyant l'intérêt que l'Église peut tirer de ne plus revendiquer de pouvoir temporel.

Les points communs entre nos deux auteurs relèvent de leur enracinement dans les grands thèmes *iurispublicistes* et dans une filiation commune au magistère de Léon XIII.

Sur le thème de la réception du droit canonique en droit séculier, Jean Dauvillier relèvera chez nos auteurs deux propositions différentes : Louis de Naurois propos aux juridictions séculières de considérer le droit canonique comme le droit d'une institution comme la famille, la fonction publique, une société commerciale, solution, qui, nous l'avons vu, comporte le risque d'empiètements de la sphère temporelle dans la sphère spirituelle. Quant à Wagnon, il propose de tirer parti de la notion de souveraineté spirituelle et du respect par la souveraineté temporelle de cette indépendance du Saint-Siège.

Nous sommes en présence de deux doctrines centrées sur la *Libertas Ecclesiae* et de deux auteurs en phase avec la doctrine conciliaire sur la liberté religieuse, Louis Naurois étant un précurseur du rôle de la liberté religieuse dans les relations Église-État, et Henri Wagnon suivant davantage que lui la tradition libérale, dans son objectif de préserver la liberté de l'Église dans ses relations internationales.

S'agissant enfin du décret conciliaire *Dignitatis humanae*, auquel nos deux auteurs adhèrent, Wagnon met l'accent sur le fondement divin tout en acceptant le fondement naturel de la *Libertas Ecclesiae*, tandis que Naurois aurait aimé que le décret ne dépassât pas le cadre des droits de l'homme, convaincu que l'Église doit se défendre sur le terrain des droits séculiers.

Comme il se doit dans ce genre d'ouvrages, une bibliographie fournie (pp. 389-425) vient consolider le travail présenté.

Dans sa préface, Monseigneur Minnerath, archevêque de Dijon, relève qu'en « accordant son attention à deux canonistes qui ont vécu la transition entre les enseignements de Léon XIII et ceux du concile, l'auteur de cette thèse montre que le DPE dans des contextes nationaux différents comme ceux de la France et de la Belgique, a su faire preuve de souplesse et d'adaptation. Certes l'école romaine de Cavagnis à Ottaviani maintenait la thèse de l'État confessionnel et du pouvoir indirect de l'Église dans les affaires temporelles, mais ces revendications ne trouvaient pus d'écho dans les États modernes, bien avant Vatican II ».

Et de relever encore la place centrale du droit concordataire dans cette étude. « C'est en effet dans ces conventions signées entre le Saint-Siège et un État que les deux contractants se reconnaissent l'un l'autre pour ce qu'ils sont en termes de droit. À l'époque des canonistes Henri Wagnon et Louis de Naurois, il était déjà clair, contrairement aux prétentions maintenues par l'école romaine, que les concordats sont des traités internationaux entre sujets de droit international. »

Dominique LE TOURNEAU

NANAMA, Lucien, *Il relievo dell'intenzione nella valida amministrazione e ricezione dei sacramenti. Aspetii storici e giuridici*, Venice, Marcianum Press, 2021, 451 p. – ISBN 978-88-6512-693-6

This is a thorough, clearly written historical and juridical study on the intention needed for validity by the minister and recipient of sacraments. It is a doctoral thesis defended at the Faculty of Canon Law of St. Pius X University in Venice. The A. is a priest of the Archdiocese of Bobo-Dioulasso in Burkina Faso.

The work is well structured in two major parts. Part I is historical, treating the subject in five chapters: preliminary notions on the intention for the validity of sacraments, controversies in the patristic period, the ninth century to Trent, the Council of Trent, and the post-Tridentine period up to the 1917

Code. The second part deals with the *ius vigens* and its interpretation in four chapters: the 1983 Code and its sources, including the 1917 Code; sacramental intention in relation to the use of reason, the requisite capacity in holy orders, and simulation; questions regarding the effects of force, fear, deceit, ignorance, error, doubt and common error; and the intention in connection with the validity of sacramental sharing with baptized non-Catholics.

The A. explores the meaning of the "due" intention (*debita intentione*) of canon 861 §2. This due intention is the basic requirement for validity that the minister intend to do what the Church does in the conferral, not just of baptism, but of any sacrament. He compares this with the so-called *attenta intentio* of canon 869, required of the non-Catholic minister and the adult being baptized in a non-Catholic Church or ecclesial community. He concludes that it is the same as the *debita intentio*; it is the "ecclesial intention" to receive a sacrament from the Church and, on the part of the minister, to confer the sacrament in the name of the Church, that is, to do what the Church does. While his conclusion is correct, the discussion is not based on a real distinction, because the word *attenta* is an ablative absolute ("having considered the intention"); unlike *debita*, it is not an adjective modifying *intentio*.

It is widely known that, since the resolution of the controversies of the patristic period, the Church has consistently maintained that ministers' lack of faith or of moral probity, or their heretical ideas, do not affect a sacrament's validity as long as they have the intention to do what the Church does. Less well known is the tradition that recognizes the role of *error in fide*, which occurs when erroneous beliefs affect the will to the extent that the minister does not, or cannot, intend to do what the Church does. This was the basis for the 2001 decision of the Congregation for the Doctrine of the Faith declaring the invalidity of Mormon baptism. The A. points out that this *error in fide* is applicable only to the minister, not the recipient, of sacraments. Everyone with the use of reason must intend to receive the sacrament, but error or superstition does not affect valid reception.

John M. HUELS

OTTER, Josef, *Die Exkommunikation Martin Luthers aus rechtshistorischer Perspective*, Kanonistische Reihe 31, Sankt Ottilien, EOS Verlag, 2021, 176 p. – ISBN 978-3-8306-8061-1

This is a juridical-historical study of Martin Luther's excommunication for heresy, published in the 500th anniversary year of Pope Leo X's declaration of the censure in 1521 by the Bull *Decet Romanum Pontificem*. Otter is

most interested in investigating the canonical issues, particularly the juridical bases for the penalty and the question of whether the penal process against Luther was typical of the canonical system of the day or whether there were any peculiarities or deviations from the norm.

The notion of heresy, defined in canon 751 of the 1983 Code, is restricted to dogmas of divine revelation, being "an obstinate denial or doubt, after baptism, of a truth that must be believed by divine and catholic faith" (*fide divina et catholica*). The A. notes that this limitation of the object of heresy to *de fide* doctrines only dates back to developments in theology in the seventeenth and eighteenth centuries. In Luther's time, the notion of heresy included obstinate opposition to other Church teachings. An example is Luther's expression in 1518 of an intent to appeal his case to an ecumenical council, which since the fifteenth century was a crime punishable by excommunication. Nevertheless, this delict would only be heretical if the appellant thereby obstinately doubted or denied the divine law powers of the pope (which Luther eventually did).

As for the process used against Luther, Otter finds nothing out of the ordinary. Refuting another author who believes the *Causa Lutheri* was unjust, Otter considers this judgement "incomprehensible from a canonical perspective." What is debatable, however, is the exact stage at which Luther actually met all the criteria for heresy, especially contumacy. This was unlikely to have occurred before the latter part of 1520 when Luther rejected Leo X's demand, in the Bull *Exsurge Domine*, that he recant forty-one of his theses which the pope deemed to be "heretical, scandalous, offensive to pious ears" (without specifying which were heretical and which were just scandalous or offensive to pious ears).

As for the question whether a contemporary pope could or should remit the penalty of excommunication against Luther, the A. deems this to be canonically dubious. Luther's obstinacy only deepened throughout his lifetime; he himself never attempted to have the excommunication remitted, as this would have entailed the renunciation of some of his beliefs. Still, there is recent precedent for this action when, in 2009, Pope Benedict XVI lifted the excommunication of the deceased Archbishop Marcel Lefebvre and three other schismatic bishops in order to promote reconciliation. While the posthumous remission of Luther's excommunication might be done for ecumenical reasons, the A. does not see this as an immediate solution, although it could be an eventual option in the context of further progress through dialogues and research and, one could add, substantive doctrinal agreements such as the 1999 joint declaration on the doctrine of justification.

John M. HUELS

PAPALE, Claudio, *Delicta Reservata. 130 Casi giuridici*, Quaderni di Ius Missionale 15, Vatican City, Urbaniana University Press, 2021, 175 p. – ISBN 978-88-401-6056-6

Claudio Papale is professor of penal law, substantive and procedural, in the Faculty of Canon Law at the Pontifical Urban University. A canon lawyer and a civil lawyer, he collaborates with the disciplinary section of the Congregation for the Doctrine of the Faith. He received authorization in 2011 from the *congresso* of the CDF to publish a summary of various penal cases reserved to the CDF. During the next decade, he studied cases involving the *delicta reservata*. This present volume is the fruit of his study: it reports 130 cases in summary fashion. Each summary contains three parts: (1) a brief presentation of the facts of the case; (2) the solution of the case by the CDF; and (3) a commentary on the canonical resolution of the case. Great care is taken to camouflage successfully the specifics of each case: the offender, the offender's ordinary, and the offender's location.

This work contains five chapters. The first chapter summarizes 96 cases involving a *delictum contra sextum cum minore* by a cleric. The second chapter reports 7 cases involving the delict of the acquisition, possession, or distribution of pornographic images of minors by a cleric. The third chapter recounts 4 cases involving delicts against the faith (heresy or schism). The fourth chapter summarizes 7 delicts against the sacrament of the Eucharist (the profanation of the sacred species, or the taking/retaining of the Eucharist for a sacrilegious purpose). The fifth chapter reports delicts against the sacrament of penance: 7 cases of solicitation in confession, 5 cases of absolution of an accomplice, and 4 cases of violation of the sacramental seal. The author concludes his work with *indices* identifying the canons of the 1983 Code and the articles of the 2010 CDF *Normae* which relate to each of the 130 cases.

It is not uncommon for ordinaries and their canonists to voice a desire for the publication of jurisprudence on penal law, especially on penal law concerning the *graviora delicta* reserved to the CDF. Such jurisprudence would provide great direction in applying the *ius vigens* in concrete cases: whether in the preliminary investigation, the administrative (extrajudicial) penal process, or the judicial penal process. This work of Professor Papale is a most welcomed contribution in addressing the desires of these pastors and canonists. He demonstrates the practical "hermeneutic" of the CDF in relating the norms on the *graviora delicta* to individual cases. He assists in applying penal law, substantive and procedural, in the cases reserved to the CDF, even as we continue to wait in hope to receive jurisprudence on *graviora delicta* cases from the same dicastery.

On 23 May 2021, with his apostolic constitution revising the penal law of the Latin Church, *Pascite gregem Dei*, Pope Francis presents penal law as a pastoral instrument to be applied by the Church's pastors. On 11 October 2021, he approved the revised *Normae de delictis Congregationi pro doctrina fidei reservatis*. Papale's extensive research will further the vision of Pope Francis that penal law is indeed a pastoral instrument, even as it is refined and updated from time to time. All involved in the application of penal law will hope that Professor Papale continues to refresh us on the ongoing development and practical application of penal law on a regular basis.

John A. RENKEN

PEÑA GARCIA, Carmen, *Mariage et causes de nullité dans le droit de l'Église*, Paris, L'Harmattan, 2021, 489 p. – ISBN 978-2-343-21438-2

Cet ouvrage de Carmen PEÑA GARCIA, professeure à la Faculté de droit canonique de l'Université Pontificale Comillas, est la traduction actualisée en langue française de la deuxième édition du livre *« Matrimonio y causas de nulidad en el derecho de la Iglesia »* publié en 2018. Il est subdivisé en cinq parties majeures.

La première partie est une tentative de compréhension canonique de l'institution matrimoniale. Cette partie est composée de trois chapitres. Le premier chapitre présente l'essence et la dignité du mariage des baptisés. Le *CIC*/83 y est mentionné comme la principale norme juridique (cc. 1055-1165). Le *motu proprio Omnium in mentem* de 2009 modifia les cc. 1086, 1117 et 1124. De même, les cc. 1109, 1111, 1112, 1116 et 1127 sur la forme canonique furent réformés par le *motu proprio De concordia inter Codices* de 2016. Pour compléter ces sources légales du droit matrimonial, PEÑA GARCIA fait référence à certaines règles non codifiées – telles que les règles relatives à la dissolution pontificale en faveur de la foi du mariage- ainsi qu'aux normes d'application ou règlementaires données par les organes ecclésiaux ayant un pouvoir exécutif (tels l'instruction *Dignitas Connuibii* et des décrets généraux des conférences épiscopales et les diocèses en matière matrimoniale). C'est avec grande clarté que ce chapitre expose la définition et la nature du mariage dans le *CIC*/83, c. 1055, §§ 1-2 (pp. 10-21); le mariage comme sacrement entre les baptisés (pp. 24-34) ; les concepts fondamentaux sur le mariage (pp. 35-37) et la signification du mariage dans les Églises orientales catholiques (pp. 38-40). Le deuxième chapitre explore les conditions de validité du mariage (c. 1057, §1), le droit positif applicable à la déclaration de nullité du mariage ; la nature et le caractère central du

consentement matrimonial ; la pertinence juridique *du ius connuibii* ainsi que celle de la *favor iuris* ou *favor matrimonii*. Le troisième chapitre présente l'unité et l'indissolubilité du mariage canonique. Les concepts de « propriétés essentielles », d'unité et d'indissolubilité sont explicités avec expertise (pp. 75-83). Une brève référence à la pratique des Églises orientales acatholiques clôt cette première partie (p. 90).

La deuxième partie de l'ouvrage est réservée à l'étude des causes de nullité pour défaut ou vices du consentement. Elle est composée de quatre chapitres. Le chapitre quatre examine l'incapacité de donner le consentement. Ce dernier étant considéré comme un acte de volonté (c. 1057). Le c. 1095 *CIC*/83 traite de divers cas où fait défaut le consentement en raison de l'incapacité où se trouve la personne de poser l'acte psychologique du consentement. Ainsi sont tour à tour considérés : l'absence d'usage suffisant de la raison (c. 1095, 1º); le grave défaut de discernement (c. 1095, 2º) et l'incapacité d'assumer les obligations essentielles du mariage (c. 1095, 3º). Outre la pleine capacité requise pour poser l'acte psychologique du consentement matrimonial au sens du c. 1095, la validité du mariage suppose que le consentement ne soit pas affecté par l'un des vices de consentement régis aux canons 1096-1103. Ainsi le chapitre cinq présente l'ignorance et l'erreur et le chapitre 6, la simulation. Cette dernière est classifiée (simulation partielle et simulation totale), ses conditions et sa preuve sont mises en relief (pp. 179-196). Une part belle est faite à l'étude de l'exclusion de l'indissolubilité (*bonum sacramenti*), du *bonum prolis* et à l'exclusion de la fidélité (*bonum fidei*). Le dernier chapitre de cette deuxième partie explicite le mariage contracté sous condition et le consentement vicié par la violence et la crainte. La condition – future, passée ou présente – constitue un chef spécial au sein des vices de défauts du consentement (p. 233). La crainte grave (c. 1103), celle causée par un agent extérieur, ainsi que le lien de causalité entre la crainte subie et le choix du mariage par le sujet sont des éléments de la crainte considérés comme causes de nullité du mariage (p. 247).

La troisième partie du livre analyse les causes de nullité du mariage provoquées par des empêchements ou des défauts de forme. Cette partie comprend le chapitre 8 et le chapitre 9. Le premier présente d'une manière détaillée les empêchements canoniques au mariage (cc. 1073-1094 *CIC*/83 ; 790-812 *CCEO*) et le second explique la forme canonique ainsi que la manifestation du consentement compris comme « l'extérioration de la volonté interne de contracter mariage aux moyens des signes appropriés qui permettent aux contractants de réaliser un véritable échange des consentements » (c. 325). À la quatrième partie, sont passées en revue la préparation du mariage (cc. 1063-1064), la prévention des mariages illicites, la

convalidation des mariages nuls. C'est fort à propos que l'auteure fait remarquer au chapitre 10 que la question de la préparation et de l'attention pastorale au mariage est une préoccupation récurrente pour l'Église (p. 371). Elle évoque ensuite les causes d'illicéité du mariage canonique (pp. 378-393). Au chapitre 11, elle expose les modes de convalidation du mariage nul, notamment la convalidation simple (cc. 1156-1160), et la *sanatio in radice* (c. 1161).

La dernière partie de cet ouvrage est réservée aux réponses canoniques à l'échec du mariage. Au chapitre 12 est traitée la dissolution du lien matrimonial comme l'une des solutions ecclésiales possibles à l'échec du mariage. La dissolution du mariage conclu et non consommé du c. 1142 et la dissolution du mariage en faveur de la foi sont commentées sans délaisser les considérations processuelles sur les procédures de dissolution du mariage (pp. 450-454). Le dernier chapitre du livre met en exergue la déclaration canonique de nullité du mariage et la situation des catholiques divorcés civilement. L'auteure fait la distinction entre les personnes divorcées – qualification qui en soi ne renvoie qu'à l'état civil du sujet – et les personnes divorcées remariées. Ces deux catégories sont souvent évoquées de manière indistincte pourtant il s'agit des réalités très différentes (p. 464).

Cette publication de Carmen Peña Garcia s'impose comme un véritable traité sur le mariage et les causes de nullité canonique en langue française. C'est un instrument didactique et pédagogique indispensable aussi bien pour l'étudiant, les praticiens des officialités francophones que pour l'enseignant de droit canonique. La bibliographie très riche qui conclut chaque chapitre du livre vient s'ajouter à l'ample référence jurisprudentielle de la Rote romaine en matière d'invalidité du mariage.

Valère Nkouaya Mbandji, S.J.

Popović, Petar, *The Goodness of Rights and the Juridical Domain of the Good: Essays in Thomistic Juridical Realism*, Subsidia canonica 33, Rome, EDUSC, 2021, 440 p. – ISBN 978-88-8333-965-3

This collection of essays of the Croatian priest-scholar Petar Popović explores the fundamental question of the relationship between the concept of *ius* (what the author terms "the juridical phenomenon, in the broadest sense") and the concept of the good. The author poses subsidiary questions such as: Why and to what extent is *ius* good? How does one assess the goodness of a particular *ius*? Under what conditions can *ius* be meaningfully predicated of the good?

The twelve essays (three of which are previously unpublished) approach these questions dialogically from the perspective of philosophical realism – more specifically, from the perspective of Thomistic juridical realism as articulated by Michel Villey and Javier Hervada. The distinctive characteristic of this perspective is its focus on the primary, objective meaning of *ius* as "the just thing itself" (*ipsa res iusta*) and on Ulpian's famous definition of justice as "giving to each that which is his own right" (*ius suum cuique tribuendi*). A diachronic overview of this perspective is presented in chapter one, beginning with the fundamental account of Aquinas, then continuing in dialogue with Ockham; the Spanish Jesuits and school of Salamanca; Grotius, Hobbes, and Locke; Hohfeld, H. L. A. Hart, and Joseph Raz.

This dialogue then continues in two main directions. In chapters 2-6, the author engages contemporary legal philosophers such as Hans Kelsen, Ronald Dworkin, John Rawls, and John Finnis. In chapters 7-12, the dialogic partners are (broadly speaking) the common good, Catholic social teaching, and canon law. A fuller account of the natural law vis-à-vis this dialogue is provided by the same author in a companion volume: *Natural Law and Thomistic Juridical Realism: Prospects for a Dialogue with Contemporary Legal Theory* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, forthcoming in 2022).

Due to the similarity of the themes of many of the essays, there is a good deal of repetition. Since the treatment is of a highly technical and abstract nature, these repetitions may serve a pedagogical value. As the author's style, although clear, is quite dense, these repetitions can also be fatiguing. Nevertheless, this reviewer certainly concurs with the warm endorsement expressed by Carlos José Errázuriz in his foreword to this volume: "It is with gladness that I welcome this significant, original, and profound step towards achieving the theoretical and practical juridical results of the fruitful encounter between the tradition of Thomistic juridical realism and present-day theories of law and rights" (21).

Brian T. AUSTIN, F.S.S.P.

RIEGER OFM, Rafael Manfred, *Verjährung im kanonischen Recht. Studien zum Telos eines Rechtsinstituts*, Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung, vol. 79, Sankt Ottilien, EOS Verlag, 2021, 400 p. – ISBN 978-3-8306-8057-4

The study of the author is on the canonical institute of prescription, with special focus on prescription in penal law. The author correctly asserts that it is insufficient to understand the causality between the canonical institute of prescription and the effectiveness of processing delicts simply as authoritative

regulation set by competent ecclesiastical authority. A proper understanding of the *telos*, which the author interprets as "the meaning and purpose of the legal institution," is necessary not only to fully encompass the notion of prescription, but also its appropriate application. The author attempts this through a detailed approach from seven different perspectives: 1) the historical perspective by outlining the historical roots and development of the institute of prescription; 2) the secular-legal perspective, outlining similarities and differences between the canonical institute and selected civil regulations; 3) the theological-ethical perspective, in which the author goes to analyze the theological foundation and the ethical objective of prescription; 4) the canonical-systematic perspective, in which the author discusses prescription as found in the Code of Canon Law, highlighting similarities and differences even within the Code; 5) the practical perspective in the context of penal law; 6) the creative-inventive perspective due to the fact that canon law is not a static, unchangeable set of laws but something that requires adaption to the changes in time, which the author fittingly describes with the metaphor "permanent construction zone;" and 7) the scientific perspective that can lead not only to proposed reforms, but especially to new insights within the science of canon law itself. The author finds a perfect balance to incorporate the seven different perspectives into the two main chapters of the study.

The work opens with a list of abbreviations followed by the introduction (chapter 1) in which the author outlines his methodology.

Chapter 2 commences with a historical overview on the institute of prescription, from the Old Testament to the May 21, 2010 revised *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, which were initially promulgated by the motu proprio *Sacramentorum Sanctitatis tutela* on April 30, 2001. In this chapter the author also provides a detailed analysis on the institute of prescription as found in the Code of Canon Law, a detailed comparison of the canonical norms with those found in the 1917 Code of Canon Law and pre-codified regulations.

Chapter 3 builds on the results of the findings obtained in Chapter 2, offering proposed solutions for several pressing practical questions concerning the problem of prescription in penal law, with special focus on the *graviora delicta*. Still focussing on the context of the problem of prescription, the author next presents a practical perspective on the specific responsibilities of ordinaries and hierarchs in the processing of delicts.

Chapter 4 offers a detailed summary of the information from the two previous chapters, addressing concerns applicable to each of the seven different perspectives. Chapter 4 is followed by acknowledgements, three appendices, sources, bibliography, and a brief synopsis.

The institute of prescription and its practical applications are topics of particular relevance today in view of the evolution of recent legislation and canonical practice. This book traces in significant detail the development of prescription in general, with special focus on penal law, together with a succinct summary of pertinent legislation. Rieger's treatment of these topics, with its careful and rigorous academic standards, makes an important contribution to the canonical science.

Michael-A. NOBEL

Auteurs des recensions de cette livraison — Reviewers for this issue

Brian T. AUSTIN, F.S.S.P. is an independent scholar, in-residence at St. Francis de Sales Parish, Mableton, Georgia.

John M. HUELS is a former full professor of canon law at Saint Paul University, Ottawa, Ontario.

Dominique LE TOURNEAU est membre de la prélature de la Sainte-Croix et *Opus Dei*, Paris, France.

Valère NKOUAYA MBANDJI, S.J. est professeur de droit canonique à l'Université Saint-Paul, Ottawa, Ontario.

Michael-A. NOBEL is an associate professor of canon law at Saint Paul University, Ottawa, Ontario.

John A. RENKEN is dean and full professor of canon law at Saint Paul University, Ottawa, Ontario.

Studia canonica 56 | 2022, 353-357
doi: 10.2143/STC.56.1.3290866

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION — BOOKS RECEIVED

Amaral Vergamota, João Alberto Simão, *A nomeação e o sustento do clero paroquial em Portugal antyes e durante a monarquia constitucional (1820-1910)*, Dissertationes canonicae 13, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso, 2021, xxii, 438 p. – ISBN 978-84-17561-39-0

Bianchi, Letizia, *La pieve: antica istituzione a servicio della nuova evangelizzazione? Storia, attualità e prospettive nel territorio del Cantone Ticino*, Tesi Diritto Canonico 5, Venezia, Marcianum Press, 2018, 240 p. – ISBN 978-88-6512-597-7

Bosso, Armand Paul, Munus *et* potestas *del parrocco*, Studia 83, Rome, Urbaniana University Press, 2022, 290 p. – ISBN 978-88-401-9050-1

Burkhard, J., Josa Merlel and Tobias Stümpfl, *Migration von ostkatholischen Gläubigen. Kirchenrechtliche Grundlagen für die Seelsorge in Deutschland*, Kirche & Recht Beihefte, Band 7, Berlin, Wissenschafts-Verlag, 2022, 312 p. – ISBN 978-3-8305-5166-9

Cattalano, Luca, *La* Ratio administrationis *del can. 1284 § 2, n. 8 come strumento per la transparenza nella amministrazione dei beni ecclesiastici*, Tesi Diritto Canonico 10, Venezia, Marcianum Press, 2020, 299 p. – ISBN 978-88-6512-696-7

Cheula, Stefano, *L'ufficio del parroco scondo il dettato del canone 522. Per un'analisi della nota della stabilità nell'ufficio e del suo fondamento ecclesiologico*, Tesi Gregoriana, Serie diritto canonico 154, Roma, Pontificia Università Gregoriana / Pontificio Istituto Biblico, 2020, 342 p. – ISBN 978-88-7839-420-9

Dal Corso, Pierpaolo, *I* Delicta graviora *contro l'Eucharistia*, Tesi Diritto Canonico 3, Venezia, Marcianum Press, 2016, 399 p. – ISBN 978-88-6512-435-2

De Candolle, Côme, *Paternité et autorité dans la vie religieuse. À la lumière des canons 618 et 619* CIC *1983*, Tesi Gregoriana, Serie diritto canonico 114, Roma, Pontificia Università Gregoriana / Pontificio Istituto Biblico, 2019, 477 p. – ISBN 978-88-7839-419-3

Degiorgi, Giorgio, *I minori nella legislazione della Chiesa*, Tesi Diritto Canonico 2, Venezia, Marcianum Press, 2015, 361 p. – ISBN 978-88-6512-416-1

del Pozzo, Massimo, *Il processo matrimoniale più breve davanti al vescovo*, 2nd ed. rev., Subsidia canonica 19, Rome, Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà de Diritto Canonico, 2021, 361 p. – ISBN 978-88-8333-976-9

Dotto, Elio, *La fondazione teológica della legge canonica allá luce della teologia morale di Guiseppe Angelini. Con postfazione di Giuseppe Angelini*, Tesi Diritto Canonico 13, Venezia, Marcianum Press, 2021, 248 p. – ISBN 978-88-6512-792-6

Fabris, Costantino-M., *Foro interno. Genesis ed evoluzione dell'istituto canonistico*, Anima per il diritto 1, Modena, Mucchi, 2020, 327 p. – ISBN 978-88-7000-868-5

Fornalè, Fabio, *Il ruolo della coscienza morale nell'esercizio del governo secondo il Codex luris Canonici del 1983*, Tesi Diritto Canonico 6, Venezia, Marcianum Press, 2018, 329 p. – ISBN 978-88-6512-625-7

Franceschi, Héctor and Miguel A. Ortiz (eds.), *Ius et matrimonium III. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonicoi*, Subsidia canonica 30, Roma, Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Diritto Canonico, 2020, 550 p. – ISBN 978-88-8333-905-9

Gagliano, Gabriella, *Il finanziamento pubblico delle confessioni religiose nella Confederazione Elvetica, Due cantoni di lingua diversa a confronto*, Tesi Diritto Canonico 7, Venezia, Marcianum Press, 2018, 258 p. – ISBN 978-88-6512-595-3

Gallo, Piero, *Rapporti tra diritto canonico, diritto vaticano e curia romana. Le recenti riforme adottate dalla Santa Sede in material penale ed economico-finanziaria*, Tesi Gregoriana, Serie diritto canonico 116, Roma, Pontificia Università Gregoriana / Pontificio Istituto Biblico, 2020, 257 p. – ISBN 978-88-7839-437-7

Grässlin, Dominik, *De regimine seminarii*, Münchener theologische Studien, Kanonistische Abteilung 78, St. Ottilien, EOS Verlag, 2021, 578 p. – ISBN 978-3-8306-8056-7

Jamin, Jürgen, *La cooperazione dei Cardinali alle decisioni pontificie ratione fidei*, *Il pensiero di Enrico da Susa (Ostiense)*, Tesi Diritto Canonico 1, Venezia, Marcianum Press, 2015, 269 p. – ISBN 978-88-6512-403-1

Jurčaga, Peter, *Sede impedita e valida elezione del vicario capitolare: il caso della diocesi di Spiš durante il comunismo*, Tesi Diritto Canonico 4, Venezia, Marcianum Press, 2016, 283 p. – ISBN 978-88-6512-466-6

Kingata, Yves, *Heilige Orte, insbesondere Friedhöfe. Kirchenrechtlicher Status und Rechtsvergleich mit den Regelungen der evangelischen und orthodoxen Kirchen in Deutschland unter Berücksichtigung zentraler staatskirchenrechtlicher Aspekte*, Münchener theologische Studien, Kanonistische Abteilung 80, St. Ottilien, EOS Verlag, 2021, 345 p. – ISBN 978-3-8306-8059-8

Krafl, Pavel Otmar (ed.), *Sacri canones editandi: Studies on Medieval Canon Law in Memory of Jiří Kejř*, Ius canonicum meii aevi, 1a, Nitra, Constantine the Philosopher Universoty, 2020, 276 p. – ISBN 978-80-558-1630-2

Lippert, Stefan, *Audomar Scheuermann – Leben, Werk, und Wirkungsgeschichte*, Münchener theologische Studien, Kanonistische Abteilung 76, St. Ottilien, EOS Verlag, 2021, 310 p. – ISBN 978-3-8306-8054-3

Massignani, Enrico, *L'istituto della convalidazione automatica. Un confronto tra l'ordinamnto canonico e quello statuale con speciale riguardo alla convalida del matrimonio*, Tesi Gregoriana, Serie diritto canonico 113, Roma, Pontificia Università Gregoriana / Pontificio Istituto Biblico, 2019, 411 p. – ISBN 978-88-7839-418-6

Mensah, Jean-Claude Adbeko Komla, *Les indulgences. Des origines aux réformes doctrinales, institutionnelles et pastorales*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021, 597 p. – ISBN 978-2-204-14707-1

Michl, Andrea, *Die Sühnestrafen des kanonischen Rechts*, Kanonistische Reihe 32, St. Ottilien, EOS Verlag, 2021, 189 p. – ISBN 978-3-8306-8095-6

Neri, Andriana and Inés Lloréns (eds.), *I fondamenti relazionali de diritto di famiglia. Un approccio interdisciplinare*, Susidia canonica 35, Rome, EDUSC, 2021, 526 p. – ISBN 978-88-8333-995-0

Otter, Josef, *Die Exkommunikation Martin Luthers aus rechtshistorischer Perspektive*, Kanonistische Reihe 31, St. Ottilien, EOS Verlag, 2021, 176 p. – ISBN 978-3-8306-8061-1

Otter, Josef, *Die rechtssubjektivität und Rechtsfähigkeit idaler kanonischer Gebilde im kanonischen Recht*, Kanonistische Abteilung 82, St. Ottilien, EOS Verlag, 2021, 260 p. – ISBN 978-3-8306-8091-8

Pereira, Marcos Keel, *Das portigiesische Konkordat von 2004 in seinem historischen und verfassungsrechtlichen Kontext*, Kanonistische Reihe 33, St. Ottilien, EOS Verlag, 2002, 181 p. – ISBN 978-3-8306-8106-9

Peña García, Carmen, *Mariage et causes de nullité dans le droit de l'Église*, José Luis Domingo et Mèlina Douchy-Oudut (trans.), Études de droit canonique, Paris, L'Harmattan, 2021, xii, 499 p. – ISBN 978-2-343-21438-2

Pereira de Araujo, Simone, *Il Consiglio dei superiori nella storia e nella legislazione attuale*, Tesi Diritto Canonico 9, Venezia, Marcianum Press, 2019, 260 p. – ISBN 978-88-6512-628-8

Rieger, Rafael Manfred, *Verjährung im kanonischen Recht. Studien zum Telos eines Rechtsinstituts*, Münchener theologische Studien, Kanonistische Abteilung 98, St. Ottilien, EOS Verlag, 2021, 373 p. – ISBN 978-3-8306-8057-4

Ruffato, Sara, *Margarita Bernardi Compostellani iunioris. Edizione critica*, Tesi, Diritto canonico 14, Venice, Marcianum Press, 2022, 348 p. – ISBN 978-88-6512-813-8

Somda, Naonyir Sébastien, *La celebrazione del matrimonio consuetudinario dagara e del matrimonio civile previa al matrimonio canónico in Burkina Faso*, Tesi Diritto Canonico 8, Venezia, Marcianum Press, 2019, 382 p. – ISBN 978-88-6512-679-0

Tobi, Daniel OSB, *Die Verfassung der Benedicktinerkongregation von Subiaco und Montecassino: Ein historischer Überblick von der Gründung bis in die Gegenwart*, Münchener theologische Studien, Kanonistische

Abteilung 81, St. Ottilien, EOS Verlag, 2021, 220 p. – ISBN 978-3-8306-8083-3

WERNER, Philipp, *Klostermanagement im Team. Praktische Fallstudie über die Einrichtung eines Wirtschaftsrates in einer Benediktinerabtei: Seine rechtliche Gestaltung und praktische Arbeit*, Kanonistische Reihe 34, St. Ottilien, EOS Verlag, 2022, 160 p. – ISBN 978-3-8306-8120-5

ZANINI, Caterina, *De piis fundationibus: Analisi delle fonti nella prima codificazione canonica*, Tesi Diritto Canonico 12, Venezia, Marcianum Press, 2021, 356 p. – ISBN 978-88-6512-798-8

Studia canonica 56 | 2022, 359-363
doi: 10.2143/STC.56.1.3290867

NOTES BIOGRAPHIQUES
BIOGRAPHICAL NOTES

ACIN, Mayong Andreas

Father Mayong Andreas Acin is an assistant professor of canon law at the State Catholic College of Pontianak (STAKAT Negeri), West Kalimantan, Indonesia, where he teaches canon law on marriage and pastoral theology. After entering the Capuchin Order in 1992, he was ordained a priest in 2001. In 2010, he obtained a doctoral degree in canon law at the Royal and Pontifical University of Santo Tomas, Manila. From 2010 to 2014, he served as the Chancellor and the Judicial Vicar of the Archdiocese of Pontianak. Since 2014, he has worked as a Defender of the Bond of the Archdiocese of Pontianak. From 2018 to 2021, he served as Provincial Minister of the Pontianak Province of Capuchin Franciscans in Indonesia and, in 2019, he was elected President of the Pacific Asia Capuchin Conference, an office that he held until 2021. He also teaches Catholic religion and social ethics at Widya Dharma University, and canon law on consecrated life and the sacraments of initiation at the Pastor Bonus Interdiocesan School of Theology.

AMBROSE, Merslin Rengith

Father Merlin Rengith Ambrose was born on 16 August 1981. He was ordained to the priesthood on 19 April 2009 for the Diocese of Kottar, Tamilnadu, India. University Studies: B.A Sociology (2003), Madurai Kamaraj University, Madurai; M.A Christian Studies (2008), Madras University, Chennai; Licentiate in Canon Law (2015), Centre for Canon Law Studies, St. Peter's Pontifical Institute, Bangalore; Doctorate in Canon Law (2019) and Diploma in Canonical Jurisprudence and Praxis (2020) at the Pontifical Urban University, Rome; Diploma in *Studium* of Canonization Process (Postulator Course) (2020) in Congregation for the Causes of Saints with the canonical faculty to act as postulator for the Roman phase in the same Congregation; Diploma in Latin (2019), Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Rome; Diploma in Administrative Canonical Praxis (2017-2019), Congregation for the Clergy, Vatican; Pursued the annual Course, *La formazione*

permanente del clero (2018), Congregation for the Clergy, Vatican. Teaching at Centre for Canon Law Studies, St. Peter's Pontifical Institute, Bangalore, India, since 2020.

BERTHE, Pierre-Marie

Le Père Pierre-Marie Bertha est archiviste paléographe (2004), docteur en histoire de l'université Paris Sorbonne (2008) et docteur en droit canonique de l'Université de Strasbourg (2018). Il est prêtre dans la Fraternité Saint-Pie X. Il exerce un ministère pastoral, tout en poursuivant ses travaux de recherche. Il est l'auteur de deux ouvrages : *Les procureurs français à la cour pontificale d'Avignon* (École des Chartes, 2014) et *Les dissensions ecclésiales, un défi pour l'Église catholique* (Cerf, 2019). En outre, il a publié divers articles dans la *Revue de droit canonique*, *Studia canonica*, et *Nova et vetera*.

BORRAS, Alphonse

L'Abbé Alphonse Borras est prêtre du Diocèse de Liège (Belgique). Il est professeur émérite de droit canonique à l'Université catholique de Louvain. Il a entre autres enseigné à l'Institut catholique de Paris. Spécialiste en droit pénal, il a néanmoins beaucoup publié dans d'autres domaines du droit canonique ainsi qu'en ecclésiologie et théologie des ministères. Il est membre en tant qu'expert canoniste de la Conférence ecclésiale de l'Amazonie. Il fait partie de la Commission théologique en vue du Synode de 2023. Il a contribué à l'édition d'un commentaire australien du Code de 1983 (cc. 342-348, 447-459 et 1364-1399), *The Code of Canon Law: A Commentary*, Sydney, St Pauls Publications, à paraître en 2022.

DENKHA, Ataa

Dr. Ataa Denkha est d'origine irakienne. Elle est en fonction au tribunal ecclésiastique de Strasbourg et chargée de certains cours à l'Université de Strasbourg. Ses études : Licence en lettres modernes à la faculté de lettres de l'Université de Mossoul en 2000 ; Doctorat en sciences religieuses obtenu à l'Université de Strasbourg en 2012 ; Doctorat en droit canonique de l'Université de Strasbourg. Thèse soutenue le 28 juin 2021 avec titre : Autorité, transparence et gestion des entrées et sorties dans les congrégations féminines : Éclairages à partir du cas de l'Irak. Elle a publié *L'imaginaire du paradis et le monde de l'au-delà dans le christianisme et dans l'islam*, L'Harmattan, 2014 et *Monseigneur Paulos Faraj Rahho, homme de Dieu et apôtre de l'amour*, Parole et silence, 2018, ainsi que plusieurs articles.

MBANDJI NKOUAYA, Valère

Le Père Valère Nkouaya Mbandji, S.J. est un prêtre jésuite originaire du Cameroun. Il est titulaire d'une licence en droit civil de l'Université de Yaoundé II, d'une licence en droit canonique de l'Université Pontificale Grégorienne de Rome, et d'un Doctorat en droit canonique de l'Université Saint Paul d'Ottawa. Il est professeur assistant de droit canonique à l'Université Saint Paul, Ottawa, Canada. Il est l'auteur de *La prescription canonique des délits sexuels sur des personnes mineures*, Paris, Éditions Lethielleux, 2018.

PONZONE, Andrea

Dr. Andrea Ponzone is a Judge of the Metropolitan Tribunal of the Archdiocese of Boston and an Adjunct Professor at Boston College School of Theology and Ministry. He received his Italian law degree from the University of Eastern Piedmont, Alessandria, Italy, and his licentiate and doctorate in canon law from the Pontifical Lateran University, Rome, Italy. He has published one monograph and several articles in canon law. His research focuses on the relationship between ecclesiology and canon law, and between ecumenism and canon law.

PUDUMAI DOSS, Jesu

Father M. J. Jesu Pudumai Doss, S.D.B. is a priest from Chennai, India. He holds a doctorate in Canon Law and postgraduate degrees in English, Education, Civil Law, Human Rights, and Oriental Canon Law. At present, he is a Full Professor and former Dean in the Faculty of Canon Law, Salesian Pontifical University, Rome, Italy. He is also a Judge in the Ecclesiastical Tribunal (first instance), Vicariate of Rome; member of the special commission for *favor fidei* marriage cases at the Congregation for the Doctrine of Faith; Defender of Bond for *rato et non consummato* marriage cases at the special office of Roman Rota. He had been a Consultor to the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life. He has authored three books and was editor of some twenty books and has published articles in books and international journals on canon law, civil law (especially children's rights), and education.

RENKEN, John Anthony

Monsignor John Anthony Renken, P.H., was born in Carlinville, Illinois on January 18, 1953. He holds a B.A. in Philosophy (Cardinal Glennon College, Saint Louis, 1975); M.A. in Civil Law (University of Illinois, Springfield, 1988); S.T.D. in Dogmatic Theology (Pontifical University of

Saint Thomas Aquinas, Rome, 1981) and J.C.D. (Pontifical University of Saint Thomas Aquinas, Rome, 1981). He was ordained a priest by Saint John Paul II on 24 June 1979. He served in multiple positions in the Diocese of Springfield in Illinois: parochial vicar, co-pastor, priest-moderator, vice-chancellor, chancellor, episcopal vicar and moderator for canonical affairs, vicar general, moderator of the curia, judicial vicar, first director of the permanent diaconate. He was president of the CLSA (1999-2000); chair of the committee for the 1999 CLSA translation of the CIC; advisor to the USCCB Committee on Canonical Affairs (2003-2005); visiting professor of canon law in the summer JCL program at The Catholic University of America (1989-2006). He has lectured widely and his articles appear in many canonical journals. He has written five books on canon law. In 2007, he joined the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, where he is now Dean and full professor.

RIVOIRE, Réginald-Marie

Father Réginald-Marie Rivoire, of the Fraternity of St. Vincent Ferrer, holds a doctorate in canon law from the Pontifical University of the Holy Cross in Rome, with a dissertation on *La valeur doctrinale de la discipline canonique: l'engagement du Magistère dans les lois et coutumes de l'Église* (Rome, EDUSC, 2016, 308 p.). He is the Master of Students at the Couvent Saint-Thomas-d'Aquin of Chémeré-le-Roi (France), and Defender of the Bond for the Metropolitan Tribunal of Rennes (Brittany, France). He also directs the formation of contemplative nuns.

VILLALONGA, Cristián

Dr. Cristián Villalonga is an Assistant Professor at the Pontificia Universidad Católica de Chile School of Law, Santiago, Chile, where he teaches and researches in legal history, legal theory, and sociology of law. He holds a law degree bestowed by the same university and an LL.M. and a Ph.D. in Jurisprudence and Social Policy by the University of California at Berkeley. Professor Villalonga has received the John Paul II Foundation, Fulbright, and the National Scientific Commission scholarships. His main focus of academic interest is the social construction of the legal professionals' authority in different organizational and political contexts.

WIJLENS, Myriam

Dr. Myriam Wijlens is a native of The Netherlands. She holds a S.T.L. (Catholic University of Nijmegen, 1986), a J.C.L./M.A. and J.C.D./Ph.D. in canon law (Saint Paul University, Ottawa, 1988-1990). She completed a

Habilitation on "Sharing the Eucharist with other Christians" and obtained the *venia legendi* for canon law (Westfälische Wilhelms University in Münster, Germany, 1997). She served as assistant professor at the University of Tilburg in The Netherlands (1999-2005). She also was a visiting professor at the School of Canon Law, The Catholic University of America, Washington D.C. (2001-2003) and at the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa (2004-2006). Since 2005 she has been full professor of canon law at the Faculty of Catholic Theology, the University of Erfurt, Germany. From 2008 to 2011 she served as vice president of the University of Erfurt. Since 2012 she has been an honorary professor for "Ecumenism and Canon Law" at Durham University in England where she works on receptive ecumenism. On behalf of the Pontifical Council for the Promotion of Christian Unity (= PCPCU), she has been a member of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches since 2008. Since 2015 she has been a co-moderator of its working group "Moral Discernment in the Churches." The PCPCU mandated her to participate in the conversation between the "Community of Protestant Churches in Europe" and the Roman Catholic Church (2013-2018). In 2019 the PCPCU appointed her as consultant to the Anglican Roman Catholic International Commission (ARCIC). She is a founding member of the "Peter and Paul Seminar" and has served as its co-moderator since 2004. Since 2002 she has served as investigating judge in approximately 100 preliminary penal cases. In 2018 Pope Francis appointed her to the Pontifical Commission for the Protection of Minors. Since 2014 she has been the Co-moderator of the international research group Peter and Paul Seminar which focuses on reforms of canonical structures in light of Vatican II. After Pope Francis appointed her as Consultor to the Synod of Bishops in 2021, she became a member of the Think-Tank of the Synod on Synodality (2021-2023). Dr. Wijlens has authored and edited several books and almost 100 articles, primarily in the area of ecclesiology and ecumenism, with a special focus on the canonical aspects.